جورج طرابيشي

المرض بالغرب

التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي



جورج طرابيشي

المرض بالغرب

التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي

إصدارات رابطة العقلانيين العرب

- **23 عاما: دراسة في السيرة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة: ثائر ديب، دار بترا 2004.
- **فلينزع الحجاب**، تأليف شاهدورت جاڤان، ترجمة: فاطمة بلحسن، دار بترا 2005.
- **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا 2005.
- **ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا 2005.
- **حرية الاعتقاد الديني**، تصنيف وتقديم: محمد كامل الخطيب، دار بترا 2005.
- **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة 2005.
- **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة 2005.
- **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة 2005.
- **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة 2005.

رابطة العقلانيين العرب تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري، وهي ترحب بأن تنشر كل ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية

تصدير للطبعة الجديدة

هذا الكتاب هو في الأصل أطروحة دكتوراه كان يفترض بي أن أقدمها إلى جامعة السوربون/ باريس الثالثة لولا أنني امتنعت، في اللحظة الأخيرة، عن تقديمها.

أولاً لأنه كان يفترض بي أن أعيد كتابتها بالفرنسية، مما كان سيستغرق مني سنتين أو ثلاثاً من العمل الإضافي، وبالتالي من تأجيل النشر. وثانياً لأن تقديمها على شكل أطروحة دكتوراه كان يقتضي التخفيف من لهجتها النقدية الجذرية، وهو ما كان يتعارض مع غائيتها بالذات من حيث أني أردتها، بمنتهى الحرارة، التزاماً بمنطق النهضة في مواجهة منطق الردة الذي طغى في الساحة الثقافية العربية.

ولكن نظراً إلى طابعها الأطروحي فقد جاءت مادتها ضخمة أكثر مما ينبغي على ما يبدو. وهذا ما شكا منه قراء الطبعة الأولى الصادرة في لندن عام 1991، كما لاحظت من تعليقات النقاد والأصدقاء ممن قرأوها. ولهذا عمدت، وأنا أعدّ لهذه الطبعة الجديدة، إلى تقسيمها إلى جزئين: جزء أول هو هذا الذي بين يدي القارئ، وهو يتناول بالتشريح النقدي الخطاب العربي المعاصر كما تمارسه شريحة واسعة من الأنتلجنسيا العربية، ويمدده على سرير التحليل النفسي ليكشف فيه عن مكامن النكوص والانقلاب من منطق النهضة إلى منطق الردة، والتحول عن إرادة الدخول في العصر إلى إرادة الخروج من العصر. أما الجزء الثاني فسيتناول حالة فردية من هذا «العصاب الجماعي» كما تتمثل في كتابات المفكر المصري حسن حنفي التي تقدم نموذجاً مدهشاً عن ازدواجية العقل العربي في تأرجحه بين قطبي التراث والحداثة، وفي تخبطه الفصامي بين إستراتيجيتين ثقافيتين: نقد الذات وتعظيم الذات.

يبقى أن نشير إلى أن العنوان الأصلي لهذا الكتاب كان «المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي». ولكن ناشر الطبعة الأولى ارتأى

أن يكون العنوان أقل «جارحية»، فاتفقنا على إبداله بـ«**المثقفون العرب والتراث**». والحال أن العنوان الأول يكتسب اليوم راهنية جديدة. فمن ظاهرة ثقافية تحول «**المرض بالغرب**» إلى ظاهرة سياسية تجد تعبيرها الأكثر تمييزاً في العمليات الإرهابية التي باتت تستهدف ـ منذ هجمات 9/11 ـ الغرب بما هو كذلك، لا سياسةً فحسب، بل أيضاً وأساساً حضارةً. والحال أيضاً أن ثقافة كراهية الآخر، وكراهية حضارة الآخر ـ وهنا الغرب ـ هي التي تشكل اليوم، مهما تعددت وتنوعت المحفزات الخارجية، الينبوع الداخلي الأول للإرهاب، ولاسيما أن ثقافة الكراهية تلك، التي تخصصت في إنتاجها الشريحة المشار إليها من الأنتلجنسيا العربية، قد حظيت خلال العقود المنصرمة، وبفضل المنّ النفطي، بتمويل مادي هائل أتاح لها أن تتحول إلى ثقافة سائدة.

باريس 2005 **ج.ط**

مقدمة

ليست المقدمات بمستحبة دوماً. فشأن المقدمة أحيانا شأن من يريد أن يلخص لك قصة بوليسية، فيبدأ أول ما يبدأ بإخبارك من هو القاتل.

وإذا كانت المقدمة تفترض تلخيصا مكثفا للفكرة المركزية التي سيجري تطويرها على امتداد فصول الكتاب، فإنه قد يكون من المشروع التساؤل: كيف يمكن أن يلخص في سطور قليلة كل ما استأدته الشهور، بل السنون المديدة، من جهود في الحدس بواقع الأشياء، وفي الربط فيما بينها، وفي جمع المشاهدات والشواهد، وفي إخضاعها جميعا للتحليل وإعادة التركيب، وفي استنطاق دلالاتها الظاهرة والباطنة، الواقعية والرمزية، وفي إعادة نسجها على نول رؤية واحدة وخط منهجي واحد؟

ومع ذلك لا بد، كما في كل مقدمة، من وقفتين: واحدة عند المنهج، وأخرى عند الموضوع.

وأما المنهج ـ وهو هنا التحليل النفسي ـ فقد كنا داورناه بقدر أو بآخر من اليسر في دراساتنا عن الرواية العربية. وقد كانت المهمة سهلة، والخصوبة مضمونة نسبياً. فالرواية العربية كانت ولا تزال، في تيارها الأعرض، رواية سيرة ذاتية. والحال أن التحليل النفسي، الذي رأى النور مع التحليل الذاتي الذي أخضع فرويد نفسه له، كان ولا يزال بامتياز منهجاً لكتابة السيرة الذاتية أو لإعادة قراءتها.

ولكن الصعوبة التي واجهتنا، في محاولتنا تمديد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي، هي البنية «الموضوعية» لهذا الخطاب، المستقلة ظاهرياً عن ذاتية منتجيه، فضلاً عن أن فاعل الفعل في عملية إنتاج هذا الخطاب هو واو **الجماعة**، وليس ضمير الأنا المتكلم. ولا يتسع لنا، في إطار هذه المقدمة، أن نفيض في الكلام عن الكيفية التي أمكن لنا بها أن نتغلب ـ على ما نعتقد ـ على هذه الصعوبة. ولكن حسبنا الإشارة إلى أن الرضات الكبرى في تاريخ الجماعات والشعوب ـ ومنها على سبيل المثال رضة حزيران-يونيو 1967 ـ من شأنها أن تولد سلاسل متناظرة من

ردود الأفعال المتطابقة أو المتماثلة بحيث تبدو الجماعة وكأنها تسلك سلوك الفرد الواحد، وبحيث يمكن اتخاذها موضوعاً لعلوم الذاتية البشرية، ومنها التحليل النفسي الذي ما منعه انتماؤه المجهور به إلى علم النفس الفردي من أن يطور فروعاً وشُعَباً في مضمار علم النفس الجمعي.

وما نحرص على التنويه به هنا من الناحية المنهجية هو أن التزامنا بدليل عمل فرويديٍّ النسب لا يمنعنا من البقاء منفتحين على التأويل اليونغي، أو على التأويل الذي طوَّره جيرار ماندل، على سبيل المثال، وغيره من رواد المدرسة ما بعد الفرويدية. فالتحليل النفسي لم يكن في يوم من الأيام مذهباً، وهو ما ألّف قط جسماً نظرياً مكتمل النمو؛ فهو قيد تخلّق مستمر؛ وما من محلل نفسي جدير بهذا الاسم إلا وكان له ـ مهما يكن من أورثوذكسيته ـ إسهامه الخاص، بل لغته الخاصة ورؤيته الخاصة في الممارسة والتنظير.

ولأن المنهج التحليلي النفسي ليس مجموعة جاهزة من القواعد، فإن الكلام عن «تطبيقه» يبدو في غير محله. فأي «تطبيق» لمنهج التحليل النفسي هو إعادة اختراع، وبالتالي تطوير له وإخصاب. وكل تطبيق يكتفي بأن يكون «تطبيقاً» يحكم على نفسه سلفاً بالعقم، أي بالوصول إلى نتائج معروفة مقدماً. فالتحليل النفسي عملية بناءٍ مستمرة. وقد لا يتعدى حظ البنّاء الواحد لبنة واحدة. وقد يفلح منْ هو معماري حقاً من البنّائين في تشييد طابق أو أكثر، هذا إن لم يستقلّ لنفسه بعمارة على حدة. ولكن «التطبيق» المحض، بدون حد أدنى من الابتكار والإضافة، هو بحكم المستحيل. إذ أن التحليل النفسي، مهما ادعى لنفسه من قوام العلم الموضوعي، هو أيضاً فن ذاتي. وخصوبته، كمنهج، مرهونة بهذا الشق المرتبط منه بشخص «مطبّق» المنهج وبرؤيته ومعرفته وامتلاكه لأدواته وعمق حدوسه ورحابتها.

ولأن التحليل النفسي ليس منظومة جاهزة من القواعد، بل هو ـ كمنهج ـ برسم إعادة الاختراع دوماً، فإن القارئ لنا لن يقع في كتابنا هذا على أي عرض نظري. صحيح أننا قد نضطر بين الحين والآخر إلى شرح مبدأ بعينه أو نظرية بعينها من المبادئ والنظريات المتراكمة في ورشة العمل الدائمة التي هي المنهجية التحليلية النفسية، ولكن أكثر ما سنتحاشاه هو ذلك

النهج الأكاديمي التقليدي الذي عودنا عليه في الآونة الأخيرة الباحثون «التطبيقيون» الذين تنقسم بحوثهم أو أطروحاتهم الجامعية لا محالة إلى قسمين: قسم قاموسي يتضمن عرضاً نظرياً سكونياً لجملة من المبادئ والمسلمات المعلقة في سماء التجريد، ثم قسم إجرائي تُلبس فيه تلك المجرّدات النظرية ما يناسبها من كسوة، مفصَّلة في الغالب سلفاً.

ولكن غياب العرض المستقل لمبادئ التحليل النفسي كجسم نظري قائم في ذاته في كتابنا هذا لا يمنع بطبيعة الحال من حضور المنهج على نحو منجدل وملتحم، وقابل بالتالي للاستقراء، في جميع المقدمات والنتائج ـ والجسور الواصلة بينها ـ التي ننطلق منها أو ننتهي إليها في هذه **الجلسة التحليلية النفسية المطوَّلة مع الخطاب العربي المعاصر**. وهذا الحضور في ظل الغياب لن يتيح لنا أن نكون أكثر جدليَّة في حركة ذهابنا وإيابنا النقدية داخل الخطاب العربي المعاصر فحسب، بل سيعفينا أيضاً ـ إلا فيما ندر ـ من تحميل القارئ مشقة هضم الشروح القاموسية لمصطلحات التحليل النفسي. وصحيح أنه ستكون لنا، حيثما دعت الضرورة المنهجية، لغتنا الاصطلاحية الخاصة، إلا أن هذه اللغة ستظل مفهومة من القارئ المتأني مهما كانت ضئيلةً، أو حتى معدومة، حصيلتُه من المعرفة المسبقة بمبادئ التحليل النفسي ومذاهبه.

وإذا جئنا بعد ذلك إلى موضوع كتابنا ـ وهو في الوقت نفسه الموضوع المطابق على ما نفترض لمنهجنا ـ فإننا نجد أنفسنا ملزمين، في إطار هذه المقدمة، بتقديم بعض التحديدات أو الإيضاحات حول العنوان بالذات: «**عُصاب جماعي عربي**». فإن يكن العصاب هو بالتعريف كل خلل أو اضطراب من طبيعة مَرَضية[1] يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسية، فإن العقدة التي ينتظم من حولها «العصاب الجماعي العربي» هي، كما سيأتي البيان، عقدة التثبيت **على الماضي في مواجهة حاضر جارح**. وعلى اعتبار أن هذه العقدة من طبيعة نكوصية، فقد كان لا بد لنا من تحديد اللحظة التاريخية التي أتاحت المناسبة لاشتغال آلية

---

1. من هنا كان «عصاب» على وزن «فُعال»، وهو وزن الظاهرات المرضية باللغة العربية من قبيل «صُداع» و«خراع» و«زحار» و«جذام» و«سعار»، الخ.

النكوص، أي الارتداد إلى الوراء؛ وتلك كانت، على ما سيأتي البيان أيضاً، رضة الهزيمة الحزيرانية التي كان لها مفعول مُمْرِضٌ على الشخصية العربية.

وعلى هذا النحو يتحدد لموضوع كتابنا عدد من القسمات المتقارنة.

فالخطاب الذي نخضعه للتحليل هو الخطاب العربي **المعاصر**، أي الخطاب الذي بدأ ينتج نفسه ويعيد إنتاجها منذ هزيمة حزيران 1967. وهو بذلك يتميز عن الخطاب العربي **الحديث** الذي رأى النور غداة الحرب العالمية الثانية، كما يتميز عن الخطاب العربي **النهضوي** الذي يغطي تمام عصر النهضة من 1798 إلى 1939.

وما نخضعه للتحليل هو خطاب، **والخطاب هو وظيفة إنتاجية للأنتلجانسيا**. وعليه، عندما نتحدث عن عصاب جماعي عربي، فإننا لا نعممه ليشمل جميع العرب في جميع بلدانهم وبجميع أجيالهم وطبقاتهم، بل نخصصه لنقصد به حصراً الخطاب **المعصوب** الذي تنتجه وتعيد إنتاجه شريحة واسعة من الأنتلجانسيا العربية منذ الرضة الحزيرانية. وبما أن عصابية هذا الخطاب تكمن في تثبيته على الماضي، فمن الممكن إذن تحديده بمزيد من التخصيص بأنه خطاب التراث أو الخطاب التراثي في نتاج الأنتلجانسيا العربية المعاصرة ـ أو ما يسمي نفسه أيضاً بخطاب الأصالة. وبما أن كل نكوص نحو الماضي يجد مبرراته ودوافعه ـ اللاشعورية في الغالب ـ في إحباطات الحاضر، فإن كل خطاب تراثي يحمل أو يعكس ضمنياً موقفاً من الحاضر ومن العصر، وبالتالي، من حضارة العصر. ومن هنا صدور الخطاب العربي الحديث المعصوب عن ثنائية شالّة: فكأن لا تراث إلا في مواجهة العصر وبالمضادة معه، وكأن لا أصالة إلاَّ في مواجهة الحداثة وبالقطيعة معها. **وإنما لأن كل مرض بالماضي هو مرض من العصر، فإن خطاب الارتداد إلى التراث غالباً ما يقترن، عن ضرورة شبه قهرية، بخطاب ارتداد عن العصر.**

وهنا تحديداً نضع إصبعنا على نقطة تحولٍ خطيرة في مسار الأنتلجانسيا العربية، في تيار غالبٍ من تياراتها راهناً.

فهذه الأنتلجانسيا مثّلت بقدر أو بآخر، وعلى امتداد تاريخها الحديث، عامل نهضة وتقدم.

ولكن هذه الأنتلجانسيا عينها، أو شريحة واسعة وسائدة منها، باتت تحتل موقعها اليوم، وكما سيأتي البيان، داخل معادلة التخلف بالذات باعتبارها عاملاً من عوامله.

ولعلنا لا نملك وصفاً للتحول في موقف هذه الشريحة الواسعة والسائدة اليوم من الأنتلجانسيا العربية إلا بالرجوع إلى قولة بديعة لطه حسين.

ففي «**مستقبل الثقافة في مصر**» الصادر عام 1938، كان هذا الداعية النهضوي قد شخّص أزمة الأنتلجانسيا العربية بأنها أزمة علاقة مع الحضارة الحديثة، مؤكداً على أنه قد آن الأوان «لنُقبِل على هذه الحضارة باسمين لا عابسين».

واليوم، وبعد مضي أكثر من نصف قرن، لئن طرأ من تبدل في موقف الأنتلجانسيا العربية، فليس في انقلاب عبستها إلى بسمة. فهي لا تزال على وضعها الانفعالي الذي لَحظَها عليه من كان يُدعى بالأمس ـ أي قبل الردّة ـ بعميد الأدب العربي. وإنما الذي انقلب على يديها من الضد إلى الضد هو شعار طه حسين نفسه. فلسان حالها يردد اليوم: «لندبر عن هذه الحضارة عابسين لا باسمين».

وأخطر ما في هذا الانقلاب أنه يأخذ، في أيام الردّة هذه، شكل **جائحة إيديولوجية ووباء نفسي**. وإنما لأن هذا الوباء يتهددنا جميعاً، بدون ضمانة من أي مناعة، كان كتابنا هذا الذي سيحاول أن يرصد، في قسم أول، العصاب الجماعي للأنتلجانسيا العربية في الحالة العامة لتمخضه واشتغاله وتعبيراته، وفي قسم ثان، حالة مشخصة وخاصة من تظاهره هي الحالة التي تقدمها كتابات حسن حنفي الذي هو بلا جدال الممارس الأكثر تميزا والأشمل تمثيلية والأغزر إنتاجا للخطاب التراثي المريض بالغرب في الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

وكتابنا، رغم التزامه المنهجي وتقيده الصارم بروح الموضوعية العلمية، لا يخفي أنه يريد نفسه عن سبق قصد وتصميم متورطا في المعركة. فالوباء لا بد أن يوقف عند حده، وعدواه عن الانتشار. وهذا ما

يجب أن يكونه أمر اليوم على مدى السنوات القادمة في لائحة مهمات كل مثقف عربي حريص على أن تكتب له النجاة.

لأنه إذا ما قيض لخطاب العصاب أن يصبح هو أيضا خطاب السلطة، فإن ما سينفتح أمام المثقف، وأمام الإنسان العربي في كل بقعة من الوطن، هو مستقبل من الظلامية.

وفي هذا العقد الأخير من القرن العشرين تبدو الظلامية، بحكم التطور الهائل في تقنية التعبئة الإيديولوجية والنفسية للجماهير، مرشحة لأن تكون شمولية أكثر من أي وقت سبق، ومرشحاً معها العالم العربي بالتالي للانكفاء على ذاته في قرون وسطى جديدة.

ولن يكون التواطؤ ولا الامتثالية ـ وهو الموقف الذي يُغري أعداداً متزايدة من المثقفين العرب ـ ضمانة للنجاة.

فالظلامية هي مثل الثورات، بل أكثر من الثورات، في قسوتها على أبنائها. **فإن كانت الثورة تنتهي بأكلهم، فإن الظلامية تبدأ به.** فهي لا تطيق وجود متنورين حتى في صفوف دعاتها.

ولكن الظلامية، رغم كل شيء، ليست قدراً نهائياً. إذ أن العصاب نفسه ـ ما لم ينحط إلى ذهان ـ هو بالتعريف تعبير عن صراع. فمهما يكن من قسوة إحباطات الحاضر ومن قوة التثبيت الرضّي على الماضي والدفع باتجاه النكوص، فإن في الدينامية النفسية قوى دافعة أيضاً باتجاه المقاومة والمعافاة والتقدم. وكتابنا هذا لا يطمح، في التحليل الأخير، إلا إلى تسليط بعض إضاءات على الآلية العصابية اللاشعورية لتكفّ عن أن تكون بؤرة خصبة للإيديولوجيا الظلامية، ولتتاح بالتالي فرص أفضل لعوامل الصحة للتغلب على عوامل المرض، وهذا سواء على مستوى السطح في الخطاب الإيديولوجي، أو على مستوى العمق في الركائز النفسية التحتية لهذا الخطاب.

ج. ط   باريس 1990

الفصل الأول

من الصدمة إلى الرضة

«العربي.. يعجب بماضيه وأسلافه، وهو في أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله».

جمال الدين الأفغاني

«العصاب هو عجز الإنسان عن الإفلات من قبضة الماضي ومن عبء تاريخه».

فيليب رييف

«العصابي يشيح عن الواقع لأنه يجده لا يطاق، بتمامه أو في بعض أجزائه».

سيغموند فرويد

ثمة شبه إجماع في الخطاب العربي المعاصر على توصيف لحظة احتكاك العالم العربي بالغرب بأنها كانت بمثابة **صدمة**.

وقد تتعدد في الخطاب العربي المعاصر أوصاف هذه الصدمة: فهي تارة الصدمة الاستعمارية أو الكولونيالية أو الإمبريالية، وتارة ثانية الصدمة الأوروبية أو الغربية، وتارة ثالثة الصدمة الحضارية أو صدمة الحداثة.

ولكن مهما تعددت الأوصاف فإن الموصوف يبقى واحداً: فالصدمة هي اليوم واحد من المفاهيم المحورية التي تحكم وعي الوعي العربي لذاته.

والحال أن هذا المفهوم، المقتبس من علم الميكانيك وعلم النفس معاً، يحيل، بالدلالة التي يتم توظيفه بها في الخطاب العربي المعاصر، إلى رادّ الفعل أكثر منه إلى الفاعل، إلى المصدوم أكثر منه إلى الصادم. فبيت القصيد هنا مصير من تلقّى الصدمة، لا مصير من جاءت منه الصدمة.

وبعبارة أخرى، إن المفترض الأساسي لميكانيكا الاحتكاك هذه هو أننا لسنا أمام حالة تصادم بين جسمين متحركين، بل أمام حالة صدم جسم متحرك لجسم ثابت. ومن ثم، فإن مدلول الصدمة هو بالتحديد تلك الحركة التي تدب في الجسم الثابت فتجعل منه متحركا ثانيا نتيجة لقوة الدفع التي تلقاها من المحرك الأول.

هذه العطالة التي آلت إلى حركة، بقوة دفع مخارج لها، هي التي عُمِّدت في الفكر العربي الحديث وفي الخطاب العربي المعاصر باسم النهضة.

ولسنا بحاجة إلى الإكثار من الشواهد. حسبنا أن نأخذ عينة تمثيلية ثلاثية لممثلي أبرز ثلاثة تيارات في الخطاب العربي المعاصر: التيار العقلاني المعتدل أو النسبي[1] والتيار السلفي المتنور، والتيار السلفي الخالص.

يقول محمد عابد الجابري، وهو اليوم من أبرز ممثلي العقلانية المعتدلة في الساحة الفكرية العربية[2]:

ـ «إن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي»[3].

---

1. نشدد هنا على النعت «النسبي» لأننا نعتقد أن التيار العقلاني المطلق معدوم الوجود أو مقموع الوجود (بقوة الرقابة الذاتية أيضاً) في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

2. كتبنا هذا الكلام عام 1990 قبل أن يفصح الجابري عن تراجعاته ومساوماته مع الأصولية.

3. انظر مداخلته في «ندوة التراث وتحديات العصر»، بعنوان: «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟» في: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985)، ص41.

ويقول محمد عمارة، وهو ممثل بارز للسلفية المتنورة[1]:

ـ «كان منطقياً ومبرراً ذلك المشهد الذي استيقظ له الشرق العربي وفتح بسببه عقله وعيونه، مشهد الغرب الذي عاد في صورة بونابرت ومن بعده من تلاه من الغزاة، لينتصر عسكرياً، بعد أن انتصر في بلاده حضارياً... وعندما أدهش هذا المشهد عقل العرب وقلبهم، حرك فيهم ما يحركه مس الكهرباء، إذا هي لم تصعق فتميت، وإذا هي وقفت عند حد الإيقاظ والتنبيه»[2].

ويقول راشد الغنوشي، ممثل السلفية الخالصة:

ـ «لم يصحُ [العالم الإسلامي] من غطيطه الطويل إلا على مدافع الغرب تدك كهوفه المتداعية وتقوض مؤسساته، فتصدمه في كبريائه وطمأنينته الزائفة إلى سلامة أوضاعه.. [فكانت] صدمة عنيفة في شعور المسلم أيقظته من نومة الانحطاط» [3].

وواضح من هذه الشواهد أن صدمة اللقاء مع الغرب كان لها مفعول إيقاظي أو تنبيهي، ومن هنا كانت المرادفات الأخرى التي سمي بها عصر النهضة العربية: عصر الاستفاقة أو الصحوة أو اليقظة.

والحال أن الأطروحة المركزية التي يدور عليها البحث الذي نضعه هنا بين يدي القارئ هي أن ذلك المفعول الإيقاظي التنبيهي قد انقلب إلى ضده، أي إلى مفعول تنويمي تخديري، وذلك طرداً مع تحول الصدمة CHOCK إلى كدمة أو رضة TRAUMA.

وحالما نتقدم بهذه المصادرة تنطرح علينا جملة من الأسئلة، وأولها: ما الفارق بين الصدمة والرضة؟

---

1. هنا أيضاً سنلاحظ أن محمد عمارة كفّ خلال الخمسة عشر عاماً التي انصرمت على صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن أن يكون «متنوراً» ليصير سلفياً خالصاً.

2. محمد عمارة، **العرب والتحدي**، سلسلة عالم المعرفة (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1980)، ص159-160.

3. راشد الغنوشي، **مقالات** (منشورات حركة الاتجاه الإسلامي بتونس، دار الكروان، باريس 1984)، ص42 و88.

إنه فارق كمي في المقام الأول: فإذا كانت حمولة الصدمة من شحنة التنبيه ضمن طاقة احتمال الجسم المصدوم، وقابلة بالتالي للهضم والتمثل وإعادة التوظيف، تحولت إلى قوة دفع وحفز، وكان لها مفعول «دوي القصف» المنبه من «نومة الانحطاط» على حد تعبير ممثل السلفية الخالصة، أو مفعول «المس الكهربائي» الموقظ للقلب والعقل من «نوم الغفلة» على حد تعبير ممثل السلفية المتنورة[1]، أو أخيراً مفعول «المهماز» على حد تعبير ممثل العقلانية المعتدلة في توكيده بأن الحضارة الأوروبية كانت في «تحديها للعرب ثقافياً وعسكرياً المهماز الذي أيقظهم وطرح مشاكل النهضة عليهم»[2].

ولكن بالمقابل إذا كانت شحنة الصدمة من التنبيه فوق طاقة احتمال الجسم المتلقي، وغير قابلة بالتالي للدمج والتوظيف في ما سنسميه بعملية الأيض النفسي METABOLISME، كان لها مفعول عكسي: فبدلاً من أن تطلق في الجسم المعني آليات الدفاع السوي والتكيف الواعي من خلال تعرّف الواقع ومواجهته (وذلك هو مرادف «الصحوة» أو «اليقظة») تطلق فيه على العكس **الآليات اللاشعورية للدفاع المرضي** من خلال العزوف عن تعرّف الواقع وعن مواجهته، ومن خلال إلغاء العقل النقدي، والعدول عن التعاطي الواقعي والمعرفي مع العالم إلى التعاطي السحري، والاستعاضة عن الوقائع بالاستيهامات، وعن الأشياء بالألفاظ.

والفارق أيضاً فارق كيفي: فالصدمة مفهوم فيزيائي في الأصل، أما الرضة فمأخوذة هنا بالمعنى النفسي. وتتجلى الطبيعة الفيزيائية للصدمة في وظيفتها التغييرية: تغيير الذات وتغيير الواقع الخارجي معاً. فالصدمة ليست مجرد إيقاظ من «نوم الغفلة»، بل هي استحضار أيضاً، على صعيد الوعي، لضرورة التغيير عن طريق التدخل الواعي والإرادي في مسار التاريخ. ومن هذا المنظور جرى في عصر النهضة توظيف تعبوي لم يسبق له مثيل للآية 11 من سورة الرعد التي تمّ تأويلها في غير سياقها بهدف صياغتها

1.والتعبير هو بالأصل للطهطاوي، الرائد الأول والكبير للسلفية المتنورة.

2 محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ط2 (دار الطليعة، بيروت 1985)، ص18.

في معادلة لاهوتية ـ ناسوتية فذة لجدل التغيير: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾. والواقع أن التغيير هو القاسم المشترك بين مختلف الإستراتيجيات النهضوية في عصر الرواد، ابتداءً بشيخ الأزهر في زمن الحملة الفرنسية، الشيخ حسن العطار (1776-1835) الذي لخص على النحو التالي الدرس الذي استفاده من تجربة الاحتكاك مع علماء الحملة النابوليونية: «إن بلادنا لا بد أن تتغير، ويتجدد بها من العلوم ما ليس فيها!»[1]. وبدوره أكد تلميذ حسن العطار، الشيخ رفاعة الطهطاوي (1801-1873)، على الحاجة الكبرى إلى التغيير كيما تستيقظ «سائر أمم الإسلام من نوم الغفلة» و«يبحثوا عن العلوم البرانية، والفنونِ والصنائع، وهي التي كمالها ببلاد الإفرنج ثابت شائع، والحق أحق أن يتبع!»[2]. ويبني خير الدين التونسي (1820-1890) إستراتيجية التغيير هذه على «إغراء» و«تحذير» معاً: إغراء «ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم» بتبني مشروع التغيير و«التماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات»، وتحذير «ذوي الغفلة من عوام المسلمين» من مغبة معارضة مشروع التغيير بحجة عدم جواز الاقتداء بما «تفعله الأمة الإفرنجية»، إذ «الواجب مجاراة الجار [ولو كان إفرنجياً غيرِ مسلم] في كل ما هو مظنة لتقدمه»، فذلك شرط «الاستعداد الواجب شرعاً» لمواجهته ومقاومته، و«هل يمكننا الحصول على الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا؟ وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية، اللتين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك؟»[3]. ولسنا هنا بطبيعة الحال

1ـ نقلاً عن: عمارة، **العرب والتحدي**، ص160.

2ـ نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 203.

3ـ خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق ودراسة معن زيادة، ط2 (المؤسسة الجامعية، بيروت 1985)، ص149-154.

بصدد تعداد جميع مناحي التغيير التي دارت عليها استراتيجيات الرواد النهضويين: العلم والتعليم، التنظيم السياسي والمدني، العمران والصنائع والفنون، الأخلاق ووضعية المرأة، الاستنارة العقلية والدينية، التضامن القومي والتسامح المذهبي، الخ. ولكن لنا أن نلاحظ أن «صدمة اللقاء مع الغرب» كان لها مفعول صحي من وجهة النظر النفسية إذ استاقت الوعي الجمعي إلى تمثل الضرورة التاريخية للتغيير، سواء منه ما كان باتجاه **إعادة تشكيل الذات** AUTOPLASTIQUE أو ما كان باتجاه **إعادة تشكيل العالم المحيط** ALLOPLASTIQUE؛ أي بعبارة أخرى، ضرورة التكيف مع الواقع وتكييف الواقع في آن معاً. وبذلك يمكن القول إن إستراتيجية التغير والتغيير المزدوجة هذه، التي تتلخص بها إشكالية عصر النهضة برمتها، أتاحت للعرب أن يجتازوا بنجاح وسلامة نسبيين أخطر أزمة حضارية مرَّ بها وجودهم عبر التاريخ، وأن يتحاشوا، بشغلهم المزدوج على ذاتهم وواقعهم، مصير الأوابد المنقرضة، وهو المصير الذي عرفه فعلاً في العصور الحديثة الهنود الحمر الذين عجزوا عن التكيف مع الواقع وعن تكييف الواقع سواء بسواء.

لكن إذا كانت الصدمة تستنفر الوعي على هذا النحو وتشحذه وتجعله أكثر حساسية بالواقع الداخلي والخارجي على حد سواء، فإن ما تستنفره الرضَّة النفسية بالمقابل هي القوى السديمية للاشعور، ويكون من شأنها بالتالي أن تثلِّم الوعي وأن تخدِّر حساسيته وأن تفتح أمامه المسارب للهرب من الواقع بدل مواجهته. وإن يكن المفعول الوظيفي للصدمة هو مطلب **التغيير**، فإن منزع الرضة النفسية هو إلى **التثبيت** FIXATION. فبدلاً من تسريع النمو، يزداد الضغط اللاشعوري من أجل وقف النمو ومن أجل إلغاء النمو. وما كان مع الصدمة **مهمازاً**، يستحيل مع الرضة **لجاماً**. والاندفاعة إلى الأمام باتجاه التقدم تتكفئ على نفسها نكوصاً. وآلية الدفاع السوي التي كانت تعمل وفق مبدأ التكيف والتكييف تنقلب إلى آلية دفاع مَرضي من النمط النعامي أو القوقعي. وبدلاً من مطلب الصحة وتصحيح «الخلل في العمران وفي السياسة»[1]، يمسي **الاحتماء بالمرض هو الدريئة المثلى**. ولا

1. المصدر نفسه، ص152.

يندر في بعض الحالات المشتطة أن يبلغ من ضيق الذات بذاتها أن يداخلها الاعتقاد بأن الوسيلة الوحيدة المتبقية أمامها لحماية ذاتها وفك الحصار عنها هي تدمير ذاتها. ومن هنا كان، في بعض حالات الرضة العامة، تواتر ظاهرة الانتحار الجماعي. ولكن بما أنه يتعذر على المعدة في العادة أن تهضم نفسها، فإنه غالباً ما يُكتفى من تدمير الذات بتدمير واجهتها الأكثر قابلية للتدمير، أي **الوعي**. والوعي المدمَّر أو الملغى هو الشكل الرئيسي لتظاهرِ العصاب الجماعي. ولكن بما أن العصاب، سواء أكان فردياً أم جماعياً، لاحق على الرضة وعقبى لها، فقد آن لنا أن نطرح السؤال الأكثر عيانية: ما هي في تاريخ الحالة المرضية العربية التجربة التي كان لها مفعول الرضَّة وأدت إلى تمخُّض **عصاب جماعي** تظاهرت أولى أعراضه ـ ولا تزال ـ في شكل وعي مدمَّر أو ملغى في أوساط عين الشريحة الاجتماعية المتخصصة في إنتاج الوعي، أي الأنتلجانسيا؟

إنه مرة ثانية دوي القصف. ولكنه هذه المرة ليس دوي قصف المدافع النابليونية، بل دوي قصف الطائرات الإسرائيلية التي أذاقت العرب في حرب حزيران-يونيو 1967 مرارة هزيمة بدا معها حلواً طعم جميع الهزائم التي مني بها الوطن العربي قطرا قطرا وإقليما إقليما في مواجهة المستعمر الغربي، أفرنسياً كان أم انكليزياً أم طليانياً، على امتداد الحقبة الكولونيالية التي بدأت باستعمار الجزائر عام 1830 وانتهت عمليا ـ مع بعض استثناءات طرفية ـ بفوز هذه الأخيرة باستقلالها عام 1962.

ولكن قبل أن ندخل في تحليل حرب 1967 باعتبارها مظهرا نموذجيا لرضَّة جماعية ونبيّن لماذا احتلت موقعها في سجلات الشعور ـ واللاشعور ـ العربي بوصفها «حرب يونيو **السوداء**»[1]، لا بد لنا أن نسجل نقطة خلاف ـ هي هنا جوهرية ـ مع ممثل العقلانية المعتدلة الذي تصدى، ضمن أفق مشروعه الأوسع لـ«نقد العقل العربي»، لإجراء «دراسة تحليلية نقدية»، من موقع «النقد الابستمولوجي»، «للخطاب العربي المعاصر».

---

1. التعبير لأنور عبد الملك والتسويد منا. انظر: أنور عبد الملك، **ريح الشرق** (دار المستقبل العربي، القاهرة 1983)، ص12.

إن صاحب هذه الدراسة يصادق مثلنا على أنه «ما إن وقعت هزيمة 1967 حتى أخذ الخطاب العربي ينتكص إلى الوراء، لا ليتحصن في مواقع صلبة بروح الواقعية الثورية، بل ليركن إلى أطلال الماضي يستعيد حلم النهضة وسط كابوس الهزيمة»[1].

ولكنه انطلاقاً من هذه المصادرة يقيم بين هزيمة 1967 والخطاب العربي المعاصر علاقة معاكسة لتلك التي نتطلع إلى إقامتها بدورنا.

فهو يرى أن «كل ما حدث على صعيد الواقع [في حرب 1967] هو انكسار جيوش واحتلال أراض، الشيء الذي لا يعني على صعيد الواقع كذلك أكثر من الواقعة التالية، وهي أن العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل»[2]. وتثنية على هذه الفكرة يضيف قوله: «لا مجال تماما لمقارنة هزيمة 1967 بما حل بفرنسا أو بألمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية»[3]. وانطلاقاً من هذه الملاحظة التقريرية يسهل عليه أن يقلب ـ في جوابه عن سؤال: «لماذا إذن كان وقع هذه الخسارة على الوعي العربي عظيما مهولاً؟» ـ علاقة العلة والمعلول بين الرضة وخطابها الإيديولوجي، ليؤكد أن الخطاب العربي المعاصر ما رأى في هزيمة 1967 تلك الفاجعة السوداء التي رآها فيها إلا لأنه في الأصل خطاب «مريض»، خطاب «لامعقول»، «خطاب وجدان وليس خطاب عقل». وهو يعمم هذا الحكم لا ليشمل به الخطاب العربي **المعاصر** وحده ـ وهذه نقطة نتفق وإياه بصددها بحكم التزامنا المنهجي بالذات ـ بل كذلك ـ وهنا نعود إلى الافتراق عنه ـ الخطاب العربي **الحديث** برمته، أي الخطاب العربي الذي ساد الساحة الفكرية العربية منذ مطالع عصر النهضة في أواسط القرن التاسع عشر إلى الثمانينات من القرن العشرين. وعنده أن هذا الخطاب، «سواء ما كان منه ينتمي إلى أواخر القرن الماضي أو ما كان منه يكتب أو تعاد كتابته في أيامنا هذه ـ أوائل الثمانينات ـ هو خطاب عاجز عن «استيعاب الحقيقة

---

1. الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص32.
2. المصدر نفسه، ص33.
3. الموضع نفسه.

استيعاباً عقلانيا»، بل كل شأنه أن «يعبر، في الأغلب الأعم، عن أحوال نفسية وليس عن حقائق موضوعية ولا عن تطلعات خاضعة للرقابة العقلية»[1]. وفضلاً عن أن «مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر كانت ولا زالت مقولات فارغة جوفاء تعبر عن انفعالات إزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث»، فإنها، كمقولات كل خطاب معصوب، تجهل التاريخية والتطور وتخضع لمبدأ التكرار اللازمني: «إذا كنا نضع كلمة «تطور» بين مزدوجين، معلنين بذلك عن تحفظنا من تطبيق هذا المفهوم ـ مفهوم التطور على قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، فلأن الفصول السابقة أثبتت بما لا يحتاج إلى مزيد بيان أنه لم يحصل أي تطور حقيقي في أية قضية من القضايا النهضوية التي عالجها، وبعبارة أخرى أن الخطاب العربي والمعاصر لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياه، بل لقد ظل سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة إلا ليعود القهقرى خطوة... وقد تأكد لدينا أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يُعامل كزمن ميت»[2].

إن القول على هذا النحو بلاتاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر يبدو لنا أنه يصدر هو نفسه عن رؤية لاتاريخية.

ففيما يتعلق بالتكرار وبالزمن الميت، فإننا لا نرى، أولاً، أن الخطاب العربي الحديث أو النهضوي كان يكرر ذاته. فصحيح أن المسائل التي دار عليها هذا الخطاب كانت بقدر أو بآخر واحدة، وصحيح أن المفكر النهضوي كان يعود بقدر أو بآخر إلى طرح عين المسائل التي سبقه إلى طرحها من تقدم عليه من مفكري النهضة، ولكن ما ذلك لأن زمن الفكر النهضوي كان «زمناً ميتاً» ولا لأن هذا الفكر كان يخضع لآلية التكرار العصابية. ولئن بدا أن فكر النهضة كان ينتظم في وحدة تكرارية، فهذا لأنه كان يصدر عن ويصب في إشكالية واحدة، هي بالتحديد **إشكالية النهضة**. وما دامت هذه الإشكالية قائمة ولم تجد حلها على صعيد الواقع العملي، ما

---

1. المصدر نفسه، ص13 و32.
2. المصدر نفسه، ص33 و178.

كان للفكر النهضوي أن يجاوزها ولا أن يجاوز تكراره الظاهري[1].

ونحن لا نرى، ثانياً، أن الخطاب العربي **المعاصر** يكرر الخطاب العربي **الحديث**. فبقدر ما أن الخطاب العربي المعاصر هو من إفراز **الرضة** الحزيرانية، بينما الخطاب العربي الحديث أو النهضوي هو من إفراز **الصدمة** النابوليونية، فإن العلاقة التي تجمع بين الأول والثاني ليست علاقة وصل وتكرار، بل علاقة قطع ونكوص. ولئن بدا «بصورة لا تكاد تصدق» أن الخطاب الفكري العربي المعاصر يرتد «إلى ما قبل قرن من الزمن ليطرح من جديد نفس القضايا التي كان ينظر إليها قبل الهزيمة على أنها تجووزت»[2]، فإن هذا الارتداد ليس من قبيل التكرار أو الدوران في حلقة مفرغة كما يفترض مؤلف «**الخطاب العربي المعاصر**»، بل هو ارتداد بكل ما في الكلمة من معنى، أي نكوص. فالخطاب العربي المعاصر، الذي أفرزته الرضَّة الحزيرانية، إن كان يطرح نفس القضايا التي طرحها الفكر النهضوي قبل قرن من الزمن، فإنه لا يقدم عنها نفس الإجابات. إنه يعود إلى طرحها لا ليقدم إجابات أكثر تقدماً من تلك التي قدمها الفكر النهضوي، بل ليقدم إجابات أكثر تأخراً، إجابات ما قبل نهضوية إذا جاز التعبير. وبمعنى آخر، إنه لا يرتد **إلى** عصر النهضة، بل يرتد **عن** عصر النهضة. يستأنف إشكالية عصر النهضة لا لينضوي تحت لوائها من موقع متغيرات العصر، بل لينسحب منها ويتبرأ منها كما سنرى لاحقاً. فهو، في إشكاليته بالذات، مضاد للنهضة. وحتى عندما يجهر بانتمائه اللفظي إلى عصر

---

1. إن الجابري نفسه هو خير من صاغ في الابستمولوجيا العربية إشكالية **الإشكالية** عندما قال، في نص سابق على **الخطاب العربي المعاصر**، إن «ما يؤسس ويحدد وحدة فكر ما، في مرحلة تاريخية ما، هو وحدة إشكالية هذا الفكر»، وعندما مثّل على وحدة الإشكالية هذه بفكر عصر النهضة قائلاً: «لنأخذ مثالاً قريباً لتوضيح هذا المعنى، وليكن ما ندعوه بـ«الفكر العربي الحديث»، فكر «عصر النهضة». لقد عالج هذا الفكر إشكالية واحدة هي إشكالية النهضة، ومن هنا وحدته»، وعندما أشار أخيراً ـ معتبراً أن ذلك قد يكون من دلائل الخصوبة ـ أن «الإشكالية الواحدة لا تتقيد بإطار الزمان-مكان، بل إنها تظل، ما لم تُتجاوز، مفتوحة أمام أي مفكر لاحق ليتابع التفكير فيها» (انظر: «المدخل العام»، الذي وضعه عام 1980 لمؤلفه **نحن والتراث**، ط3 (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1983)، ص38-40.

2. الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص34.

النهضة، فإنه لا يُنمي ذاته في الواقع إلا إلى تياراتها الأكثر امتثالية والأقل جذرية. فهو عندما يختار بين الأفغاني والكواكبي، مثلاً، فإنه يختار بلا تردد الأول ضداً على الثاني. وحتى عندما ينحاز على هذا النحو إلى الأفغاني ـ والأفغاني كما نعتقد أفغانيان[1]ـ فإنه ينحاز إلى الأفغاني السلفي ضداً على الأفغاني النهضوي. ولا يندر في بعض الحالات أن يرتد في هذا النكوص السلفي المنزع إلى ابن تيمية نفسه، بله إلى ابن حنبل[2]. وإذا كنا نكتفي هنا بالإشارة العجلى إلى أن هذه المحاولة لإلغاء عصر النهضة أو للقفز فوق إشكاليتها إلى ما قبلها وإلى ما دونها تمثل مظهراً إضافياً من المظاهر التي تتجلى بها عملية تدمير الوعي الذاتي التي تحكم كل سيرورة نكوصية، أفردية كانت أم جماعية، فلأنه ستكون لنا وقفة مطولة لاحقاً عند الدوافع النفسية التي تكمن وراء هذه الحاجة القهرية إلى تبييض صفحة الذاكرة الجماعية ومحو كل أثر فيها لعصر النهضة المقروء من قبل اللاشعور كما سنرى على أنه خطيئة، **بل جريمة قتل بحق الأب.**

أما فيما يتعلق، بعد ذلك، بمبحث الأسباب أو إتيولوجيا الأعراض المرضية التي يمكن استقراؤها من تحليل العلاقة بين هزيمة 1967 وخطابها الإيديولوجي، فإننا نميل إلى أن نصوغ معادلة العلة والمعلول صياغة معاكسة لتلك التي يقترحها مؤلف «**الخطاب العربي المعاصر**». فالجابري يرى أن هزيمة 1967 ما كانت لتُقرأ تلك القراءة المريضة من قبل الوعي العربي لولا أن الخطاب الناطق بلسان هذا الوعي والمفرز من قبله هو بالأساس خطاب مريض، كل وظيفته أن يعكس «أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية». والحال أننا نرى أن هزيمة 1967، بمفعولها الرضّي، هي التي أمرضت الوعي العربي وخطابه معاً، أو على الأقل هي التي أتاحت المناخ النفسي الملائم لجرثومة المرض الثاوية في الوعي العربي لتنمو وتتطور ولتحطم دفاعات الصحة فيه وتسلّمه فريسة مستباحة لحفزات اللاشعور وتياراته التحتية الجارفة.

---

1. مثل هذه الازدواجية نلتقيها عند كثرة من مفكري النهضة لا في طورين متباينين من حياتهم فحسب، بل أحياناً في الطور الواحد أيضاً.
2. وهذا هو شأن حسن حنفي كما سنرى.

وبعبارة أخرى، إن مرض الخطاب العربي المعاصر هو عند مؤلف «**الخطاب العربي المعاصر**» بلا تاريخ، بلا «ما قبل وما بعد»، ومن هنا اعتباره مجرد امتداد لمرض الفكر العربي، بله **العقل العربي** برمته، دونما تمييز «بين مرحلة وأخرى»[1]، على حين أنه في تأويلنا مؤرَّخ، ومحقَّب، ومتعيِّن، كما في كل الحالات العصابية، برضة أو بعلّة مُمْرِضة مخارجة له.

وبطبيعة الحال إننا، إذ نؤكد أنَّ لعصابية الخطاب العربي المعاصر باتولوجيتها الخاصة، لا ننفي عامل الوراثة. فلا ريب عندنا أن الخطاب العربي المعاصر قد ورث عن سلفه، الخطاب العربي النهضوي والحديث، استعدادات مرضية، أو على كل حال جبلّة ليست المناعة من أولى سماتها. فمن موروثاته من الخطاب النهضوي ما اتسم به **من ازدواجية مستعصية على الحل بين روح المنافحة وروح النقد**، وهي الازدواجية التي أملتها على الخطاب النهضوي الحاجة إلى تأكيد الذات في مواجهة الغزوة الكولونيالية المنطلقة من قاعدة التفوق الحضاري الغربي، والحاجة إلى تغيير الذات في الوقت نفسه للاقتدار على القيام بعبء تلك المواجهة. كما أن من موروثاته من الخطاب العربي الحديث، وتحديداً الخطاب الثوري الذي ساد الساحة الفكرية العربية في مرحلة الاستقلالات القطرية ابتداءً من نهاية الحرب العالمية الثانية، **التضخم الإيديولوجي** على حساب تقلص البُعد المعرفي، وهو التضخم الذي ساقته إليه الحاجة التاريخية والإرادوية إلى التبديل السريع للواقع على أساس من إستراتيجية حرق المراحل وتطوير «النهضة» إلى «ثورة» استباقاً للشروط الموضوعية التي ما كانت قد نضجت بعد لتطور من هذا القبيل. ولكن أياً يكن الدور الإمراضي الذي يمكن أن يعزى لمثل هذه الموروثات، وحتى لتلك الأكثر إيغالاً منها في القدم كما قد تكشف عنها حفريات البنية الأثرية للعقل العربي في طوره الإسلامي الشفوي والمدوّن على حد سواء، فإن تفعيل هذه الموروثات يظل مرهوناً بخبرة راضّة فعلية من نتاج الواقع الموضوعي لا من استيهام الواقع النفسي، وهو ما يعيدنا مرة ثانية إلى «حرب يونيو السوداء».

---

1. الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص7.

إن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه، بعد ترتيب المعادلة الإتيوليوجية للرضة الحزيرانية **انطلاقاً من وقع ضخامة الهزيمة على الخطاب، لا انطلاقا من تضخيم الخطاب لوقع الهزيمة**، هو التالي: لماذا كان لهزيمة 1967 وحدها، دون سائر الهزائم العربية في الحروب مع إسرائيل، وقع الرضّة ومفعول الرضة؟

أولاً، لأنها كانت **لامتوقعة**. فالرضة، كما يلاحظ ساندور فيرنزي، وهو من المحللين النفسيين القلائل الذين خصّوا الرضة بتأملات نظرية، لا تكون رضَّة بالمعنى النفسي للكلمة إلا إذا جاءت عن غير انتظار وإلا إذا كانت مسبوقة بشعور عارم بالثقة بالذات، وبمغالاة في تقييم قوة الذات، وبالوهم المرفوع إلى درجة اليقين بأن «شيئاً من ذلك القبيل لا يمكن أن يحدث: ليس لذاتي أنا»[1].

والحال أننا لا نغالي إذا قلنا إن ما من عربي، لا على مستوى القاعدة ولا حتى على مستوى القيادة، كان يتوقع عند اندلاع حرب 1967 شيئاً آخر غير النصر. وخلافاً لأبسط أصول المنطق الإستراتيجي الذي لا يلغي احتمال الهزيمة مهما تكن درجة يقين النصر، لم يكن ثمة توقع من الجانب العربي لاحتمال الخسارة، ولا حتى مجرد تفكير به[2]. وكيف كان لاحتمال

1. ساندور فيرنزي، **تأملات حول الرضة**، في: **الأعمال الكاملة**، م 4 (منشورات بايو، باريس 1982) ص139.

2. ربما نستثني من هذا الحكم مثقفاً مثل ياسين الحافظ الذي كان يملك، بالإضافة إلى عقلانية نامية وإلى روح نقدية قيد التجذر، حساً رؤيوياً أكيدا وجد ما يعزز مصداقيته في تواجد الكاتب يومئذ في باريس حيث كانت الحرية الإعلامية توفر شروطاً أنسب لمعرفة حقيقة موازين القوى وللالتزام بمعيار الواقعية والموضوعية في توقع النتائج. كتب يقول في سيرته الذاتية: «عندما نشبت حرب حزيران كنت ما أزال في باريس. في هذه المدينة يمكن للمرء أن يتابع الحرب ويعرف حقيقة مجرياتها أحسن مما لو كان في بلد عربي، حيث التعتيم أو المبالغة الإعلاميان. لقد أمسكت قلبي منذ أن بدأت الأمور في التأزم، وبالتحديد منذ أن طلب عبد الناصر سحب قوات الطوارئ الدولية من شرم الشيخ، واستجيب الطلب خلافاً لكل توقع. وعندما اندلعت الحرب، في اليومين الأولين بالتحديد، تملكني خوف من الهزيمة وأمل في صمود ما في نفس الوقت. وما إن أخذ غبار المعركة ينجلي عن هزيمة على الجبهات الثلاث، حتى أحسست بما يشبه الزلزلة الممزوجة بالعار» (ياسين الحافظ، «تاريخ وعي أو سيرة ذاتية إيديولوجية-سياسية»، في: **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، الآثار الكاملة**. دار الطليعة، بيروت 1979)، ص42.

الخسارة أن يجد موطئ قدم في الوعي العربي ما دام هذا الوعي قد مارس على امتداد العقدين التاليين لهزيمة 1948 **إستراتيجية إلغاء الوعي** بخصوص كل ما يتعلق بمعرفة حقيقة العدو، ومادامت العين الإيديولوجية لهذا الوعي، الخاضعة لتكييف إعلامي مكثف، كانت تعكس له على شبكيتها، من الجانب العربي، صورة مُؤَمثَلة ومفعمة للنفس نرجسياً لجيش أيوبيّ الرسالة، مكتمل العدة والعدد والجاهزية ومسلَّم به سلفا «كأقوى جيش في منطقة الشرق الأوسط»، في الوقت الذي تقدم له فيه عن جيش العدو صورة «عصابات»، وعن مواطني دولة العدو صورة «شذاذ آفاق»، وعن دولة العدو بالذات صورة «دويلة» أو كيان «هزيل» و«مصطنع»، عديم القوامية الذاتية، ولا يعتاش إلا على صدقة الاستعمار؟

ثانياً، لأن الهزيمة اللامتوقعة لم تكن مغطاة ولا قابلة للتغطية من وجهة نظر الدفاع عن التمامية النرجسية. **كانت طعنة صماء للمثال الأنوي العربي**، ولم يكن لها صمام أمان لتنفيس ضغطها الذي لا يطاق على عزة الذات القومية. كانت، بين سائر الهزائم العربية، هي الأكثر عُرياً، وبالتالي الأكثر إذلالاً وجارحية. فهزيمة 1948 كان يمكن تبريرها بإلقاء التبعة فيها على الطبقات الحاكمة «العميلة» و«الرجعية». وهزيمة 1956 كان يمكن تمويهها، بل قلبها إلى نصر، ما دامت إسرائيل قد شنت الحرب بتواطؤ مباشر مع أعتى دولتين استعماريتين وبمشاركة مباشرة لقوات إنزالهما الجوي والبحري. **فخصم كبير أرضى للنفس وأبرأ للجرح النرجسي من خصم صغير**. وبالفعل، ومن وجهة نظر الجارحية النرجسية تحديداً، «لا مجال لمقارنة هزيمة 1967 بما حل بفرنسا أو بألمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية». ولكننا هنا أيضاً لا نتفق مع مؤلف «**الخطاب العربي المعاصر**» إلا لنقلب طرفي المعادلة. فاليابان لم تهزم إلا في مواجهة دولة عظمى وبعد أن قصفت بقنبلتين نوويتين. أما هزيمة فرنسا أمام ألمانيا في الحرب العالمية الثانية فكانت فعلاً مجرد هزيمة عسكرية. الجيش هو الذي انكسر، لا المجتمع. والحاجة المعنوية التي برزت بعد الهزيمة هي الحاجة إلى المقاومة، لا الحاجة إلى تغيير بنية المجتمع الفرنسي، ولا بالأحرى الحاجة إلى نقد بنية العقل «الفرنسي». أما هزيمة 1967 فكانت هزيمة

لعمارة المجتمع العربي ولبنيته المادية والعقلية معاً، هزيمة كشافة لتأخره السياسي والاقتصادي والتقني والثقافي، فضلاً عن تأخره العسكري. وضداً على التفسير العسكري الصرف للهزيمة الذي يذهب إليه مؤلف «**الخطاب العربي المعاصر**»، يبدو أكثر مطابقة للواقع وأكثر اقتداراً على الإحاطة به التفسير المجتمعي الكلي الذي يذهب إليه مؤلف «**الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**»: فالمهزوم في حزيران لم يكن جيشاً، ولا طبقة، بل مجتمعا. ولذا «فالمعنى العميق لحرب الأيام الستة يتجاوز بكثير معنى الهزيمة العسكرية، التي منيت بها هذه الأمة أو تلك في الحرب العالمية الأولى أو الثانية. كان ممكناً أن نسمي هذه الحرب هزيمة عسكرية لو كان ثمة ظل من التكافؤ السكاني بين الشعب العربي وإسرائيل. أما وأن إسرائيل أصغر بخمس عشرة مرة من قطر عربي واحد فقط، وتكسب منه المعركة العسكرية بمثل هذه السهولة والسرعة، عندئذ لا تعود المسألة مسألة هزيمة عسكرية، لا من قريب ولا من بعيد»[1]. وما دمنا بصدد المقارنة مع هزائم الأمم الأخرى فلنقل إن ما جعل من هزيمة 1967 رضَّة كلية المفعول ومفرطة الجارحية هو بالتحديد العنصر القابل فيها للمقارنة، أي العنصر الكمي. فاليابان، إذا شئنا العودة إلى التمثل بها، ما هزمت إلا بعد حرب دامت أعواماً ستة، أما الهزيمة العربية فما احتاجت لتتجلي بكل عريها إلى أكثر من أيام ستة. واليابان لم تهزم إلا بضربة ذرية، أما الهزيمة العربية فكانت بـ«نقرة». وإذا شئنا أن نأخذ المثال الفيتنامي باعتباره مثالاً مزامناً للمواجهة العربية ـ الإسرائيلية، وجدنا أن الأمة الفيتنامية لم تنهزم رغم أنها «واجهت فيلاً، جبلاً»، بينما انهزمت الأمة العربية وهي «تواجه نملة، حصاة»[2]. إذن «كمشة من البشر تهزم بحراً من البشر»[3]: هذه هي المعادلة الكمية التي ما كان للوعي العربي أن يطيق الربط بين حديها؛ فما كان أمامه من سبيل، وقد عزّ عليه أن يعيها، غير أن ينقلب هو نفسه إلى **لاوعي**.

1ـ الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، ص128.

2ـ المصدر نفسه، ص313.

3ـ المصدر نفسه، ص308.

ثالثاً، لأن الهزيمة اللامتوقعة واللامغطاة كانت هزيمة متجددة وغير قابلة للتصريف. فاليوم، وبعد اثنتين وعشرين سنة من «حرب يونيو السوداء»، لا تزال الهزيمة الحزيرانية خبرة يومية مستعصية على التخثر في شكل ذكرى. ولا يصعب على المرء اليوم، بعد انقضاء عقدين ونيف على الهزيمة، أن يدرك أن شيئاً من «تصفية آثار العدوان»، وهو مطلب الحد الأدنى الواقعي الذي رفعه عبد الناصر، لم يتحقق، باستثناء جلاء إسرائيل عن شبه جزيرة سيناء لقاء انسحاب مصر من الصراع العربي-الإسرائيلي. ولعله لا يكفي أن نقول إن جرح حزيران 1967 يأبى أن يصير ندباً، بل ينبغي أن نضيف أيضاً أن هذا الجرح يُنكأ ويعاد نكؤه باستمرار. فإسرائيل، في مسعاها إلى تثبيت الهزيمة وتثميرها، ما زالت منذ عام 1967 وإلى اليوم تمارس سياسة ردع تفوقي من شأنها أن تسد كل قناة ممكنة للتصريف. فمن ضرب المفاعل الذري العراقي، إلى معركة البقاع الجوية المذهلة، إلى اجتياح لبنان ومحاصرة بيروت وتدميرها وتشتيت المقاتلين الفلسطينيين إلى أنأى أطراف الوطن العربي، إلى قصف مقر قيادة منظمة التحرير الفلسطينية بتونس، إلى تطوير عمليات الاغتيال السياسي من قبل المخابرات الإسرائيلية إلى تقنية زهيدة الكلفة وعالية المردود وخاطفة للأبصار في آن معاً، إلى العربدة اليومية للطيران الإسرائيلي في سماء لبنان ـ وغير لبنان ـ والمشاركة النشطة والمكشوفة في تسيير دفة الحرب الطائفية فيه، إلى الاستفراد بسكان الأراضي المحتلة والتفنن بقمع ثورة يأسهم على مسمع ومرأى ومذلة الملايين والملايين من باقي «الأشقاء» العرب، إلى الإعلان شبه الرسمي عن الانفراد بامتلاك القنبلة النووية وما تعنيه من قدرة ـ ولو نظرية ـ على الإفناء المادي للأمة العربية، من ذلك كله وإلى وقائع كثيرة لا يتسع المجال لسردها هنا وهزيمة 1967 لا تني تحفر أخاديد أعمق فأعمق في الوجدان العربي وتمارس مفعولها من خلال المزيد من الاستبطان لها، مثلها مثل الماء الناضح الذي إذا سُدت عليه مسالك التصريف ارتد إلى مجراه يحفره ويعمقه.

وعلى هذا النحو، وباستقراء المسار الماضي والحالي والممكن توقعه لتطور الأحداث، يتأكد أكثر فأكثر أن الهزيمة التي مازال يتخبط فيها العرب

منذ عام 1967 هي هزيمة شاملة، معممة، مطردة ومتعمقة، هزيمة مصمتة بلا مصرف ولا مخرج. هزيمة لا يقتصر كل معناها، كما يفترض مؤلف «**الخطاب العربي المعاصر**»، على أن «العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل»، بل هزيمة يشير كل معناها على العكس إلى أن «العرب خسروا الحرب مع إسرائيل». والحال أن هذه الهزيمة، لا في الحرب، بل في الصراع في أساسه، لا أمام إسرائيل، بل أمام المشروع الصهيوني بالذات، هي بالضبط ما لا يمكن التسليم به من قبل الوعي العربي. فهي أضخم وأفجع وأذل من أن يتمثلها **الأيض النفسي** لأمة تتصور نفسها كبيرة وعريقة وتليدة التراث مثل الأمة العربية. ولكن ما لا يحتمله الوعي وما لا يجد منفذاً له إلى الشعور لا يزداد، من جراء ذلك تحديداً، إلا ضغطاً وفاعلية وجارحية على مستوى اللاشعور. ومن هنا أيضاً كان مفعول الرضة لهزيمة 1967[1].

[من الممكن هنا أن نفتح قوسين لنشير إلى أن حرب تشرين 1973 كان يمكن أن تشق قناة للتصريف. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن شق قناة للتصريف كان أصلاً أحد العوامل الدافعة إلى اتخاذ قرار حرب تشرين. وتقدم لنا كتابات أنور عبد الملك عن حرب تشرين ـ وهو من أبرز العاملين اليوم في الساحة الفكرية العربية من أجل تأسيس ما سنسميه بـ«الانتروبولوجيا الحضارية الباتولوجية» ـ نموذجاً عن المفعول التصريفي لتلك الحرب كما عندما يقول: «جاءت حرب أكتوبر لتكسر الانكسار وتهزم الهزيمة»[2]؛ أو: «كان مكتوباً علينا الضياع وما ضعنا. كان مكتوباً علينا الفشل وانتصرنا.

1ـ إن هذا المفعول الرضّي، والنكوصي بالتالي، للهزيمة الحزيرانية هو ما غاب أيضاً عن نظر محلل آخر من محلليها، وهو نديم البيطار الذي رفض في كتابه: **من النكسة إلى الثورة**، الصادر بعد الهزيمة مباشرة، أن يسمي الهزيمة هزيمة، وأصرّ على وصفها بأنها مجرد «نكسة»، ولم يتردد، «على الرغم من الألم العميق الذي أحدثته»، في أن يهلل لها مردداً القول: «مرحى بالنكسة، ومرحى بتحدياتها الكبيرة»، اعتقاداً منه، انطلاقاً من نزعة سوسيولوجية وضعية، بأن «النكسة» لا بد أن تتمخض عن «ثورة» عملاً بقوانين «الفعالية الثورية في النكبة» ـ وهو بالأصل عنوان كتاب آخر له (انظر: نديم البيطار، **من النكسة إلى الثورة** (دار الطليعة، بيروت 1968)، ص21.

2ـ عبد الملك، **ريح الشرق**، ص65.

كان مكتوباً علينا الموت في خجل وعار، وكانت عودة الروح في 6 أكتوبر سنة 1973... منذرة بالغد العظيم»[1]، أو كذلك: «جاء تحرك 6 أكتوبر 1973 وكأنه مفتاح فتح فجأة مخزن الآمال ورفع فجأة كابوس الانحدار والعجز. وجاء فجأة مؤشراً ساطعاً بطاقات كامنة هائلة... وكأن، فجأة، جاء اليوم الذي بدأ فيه الإنسان المصري ـ العربي يستجيب لنداء الكرامة والنهضة. وكأن المستقبل أصبح ممكناً. وكأن الكابوس ليس أزلياً أبدياً. وكأن الممكن ممكن»[2]. بيد أن هذه الحاجة الملحة إلى التصريف وإلى لأم شفتي الجرح النرجسي ـ ولو على قيح وصديد ـ هي التي عملقت أيضاً إنجازات حرب تشرين وأضفت عليها هالة من المجد مكافأة لوصمة عار هزيمة حزيران، وتجاوزت في تأويلها لبعدها العسكري إلى ما يسميه مؤلف **«ريح الشرق»** بـ«المغزى الحضاري»: «من هنا كانت نظرتنا إلى المغزى الحضاري لحرب أكتوبر أوسع أفقاً بكثير وأعمق مدى من مجرد النظرة الإستراتيجية، سياسية كانت أم عسكرية أم اقتصادية»[3]. وعلى هذا النحو، فإن حرب تشرين ما جاءت لتغسل عار حرب حزيران فحسب، ولا لتقشع «وهم الجبروت اليهودي الصهيوني» فحسب، بل لتنهي أيضاً، بالنسبة إلى الشرق، أزمة حضارية، ولتدشن، بالنسبة إلى الغرب، أزمة حضارية. هكذا جاءت حرب تشرين لتقلب «النظام العالمي» ولتحدث تحولاً بزواية 180 درجة في «استقطاب الأزمة»، أي لتكون في آن معاً بشيراً بـ«نهضة العالم العربي» و«نهضة شعوب الشرق في عصرنا» ونذيراً بـ«بداية مرحلة تأزم عصر الهيمنة الغربية»، بل ببداية «أزمة الحضارة الغربية كلها». وليس هذا فحسب، بل إن حرب تشرين، بما فَرَجَتْه من أزمة بالنسبة إلى الشرق وبما فَجَّرَتْه من أزمة بالنسبة إلى الغرب، قادت أيضاً «الرأي العام العالمي حتى عتبة التساؤلات الفلسفية الكبرى في عصرنا». إذ بات واضحاً، وقد بدلت حرب تشرين «في أيام قلائل ميزان القوى في العالم أجمع»، «أننا نعيش في عصر بدأ فيه الغرب يفقد مفاتيح المبادرة التاريخية التي كانت بين يديه منذ

1. المصدر نفسه، ص64.
2. المصدر نفسه، ص52.
3. المصدر نفسه، ص68.

القرن الخامس عشر، وأن الشرق شعوباً ودولاً بدأ يمسك بمفاتيح تلك المبادرة التاريخية بين يديه»[1]. وإذا كانت شدة السقوط تقاس بمدى التحليق، فلنا أن ندرك أن هذه المغالاة المنفلتة كلياً من قيد الواقع في تقييم النتائج الأولى لحرب تشرين ستكون هي نفسها مصدراً للإحباط ولانقلاب **الانتفاخ النرجسي** إلى **انكماش ذليل** طرداً مع تكشف المحدودية التكتيكية لحرب تشرين وانتهائها بعكس ما ابتدأت به من حيث الانجاز العسكري؛ ناهيك عن توظيفها السياسي اللاحق لا باتجاه التغيير المستوهم **للنظام العالمي**، بل على العكس باتجاه القبول الاستسلامي بواقع **النظام الاقليمي** والتصالح مع العدو الإسرائيلي والاعتراف به من حيث هو بالتحديد صانع هذا النظام الإقليمي وصاحب الكلمة العليا فيه[2]. والحقيقة أن حرب تشرين، بما رأرأت به من منافذ وبما شقته من قنوات ثبت لاحقاً أنها مسدودة من الأساس، قد لعبت دورها، من وجهة النظر التي تعنينا هنا، **لا في** اتجاه **تصريف** الرضة الحزيرانية، بل على العكس في اتجاه **تثبيتها** وتنشيط آلياتها وتجذير عواقبها].

رابعاً وأخيراً، لأن التأويل اللاشعوري لهزيمة 1967 كان هو ذاته تأويلاً ذا مفعول رضّي. وفي اعتقادنا أن الهزيمة الحزيرانية قد حررت على صعيد

1. المصدر نفسه، ص52 و61 و65 و67.
2. تجب الإشارة هنا إلى أن النظام الإقليمي الذي تريد فرضه إسرائيل هو نظام ما بعد 1967، لا نظام ما قبل 1967. وعلى ضوء هذه الحقيقة، وعلى ضوء القبول العربي شبه الاجماعي بالنظام الإقليمي لما قبل 1967 وما يعنيه هذا القبول من إقرار وتسليم بالاندحار العربي أمام المشروع الصهيوني، فإن المبادرة الساداتية السيئة الصيت ينبغي أن تدان لا لما مثلته من نقلة، أرادت نفسها «واقعية» و«عقلانية»، من واقع الهزيمة إلى التوقيع على صك الهزيمة مقابل استعادة شبه جزيرة سيناء، بل لكونها قطعت الطريق سلفاً على كل نقلة مماثلة لها في الواقعية والعقلانية لاحقاً بالنسبة إلى باقي أجزاء الأرض العربية التي احتلت عام 1967. فصحيح أن السادات عرض السلام واسترد الأرض، ولكنه أخرج مصر، وهي القطر الأكبر والأوزن، من حلبة الصراع. واليوم يعرض باقي العرب، بمن فيهم الفلسطينيون، السلام ضمن روح المبادرة الساداتية إياها، ولكن إسرائيل هي التي باتت لا تقبل مقايضة الأرض بالسلام. فاستقالة مصر من الصراع أحدثت خللا كبيرا في ميزان القوى باتت معه إسرائيل تعتقد أنه في وسعها أن تأخذ من باقي العرب أكثر مما كانت تطالبهم هي نفسها بإعطائه غداة هزيمتهم في حزيران 1967.

اللاشعور الجمعي كمية من الحصر النفسي لا تقل شأناً عن تلك التي حررتها على الصعيد الشعوري. ولنبادر حالاً إلى القول بأن هذا الجانب من تحليلنا قد يكون هو الأدعى إلى الاستغراب، ولكن قد يكون كذلك شأنه لأنه هو الجانب الذي يطرق الرضّة الحزيرانية من بابها الأقل طرقاً. والواقع أن خبرة أو معاناة تاريخية كبرى كتلك التي عمّدها الوعي العربي باسم **المأساة** الفلسطينية أو **نكبة** 1948، والتي وجدت استمراريتها في **نكسة** 1967، ما كان لها أن تبقى عديمة المفعول على صعيد اللاشعور. وإذا كانت اللغة الأثيرة عند اللاشعور هي **الرمزية الجنسية**، كما دلت على ذلك كشوفات فرويد ويونغ ورانك، فإنه لا يعز علينا أن نتقرى آثاراً من الرمزية الجنسية في الصور المشاعة عن إسرائيل في الوجدان العربي. وحسبنا هنا الإشارة إلى أن المشروع الصهيوني كان ولا يزال يُقرأ من قبل الوعي الجمعي العربي على أنه نموذج ناجز لفعل **الاغتصاب**. ولا يكاد يأتي ذكر لإسرائيل في الخطاب العربي المعاصر إلا مقرونة باسم الفاعل: إسرائيل **الغاصبة**، مثلما لا يكاد يأتي ذكر لفلسطين إلا مقرونة باسم المفعول: فلسطين **المغتصبة**. ولا ريب في أن كثيرين من العرب المعاصرين لم يطلعوا على كتاب الصحفي الهندي كارانجيا، ولكنه يكاد يكون من المستحيل أن يكون ثمة مثقف عربي لا يتخذ من عنوانه: **خنجر إسرائيل** وسيلة إدراكية لتعقل طبيعة المشروع الصهيوني بالذات. ومن الصور الأكثر تداولاً في المخيلة العربية عن إسرائيل صورتها كـ«إسفين» دق في جسد الأمة العربية[1]. ولكن الأمر الذي لا يخلو من مفارقة هو أن ذلك الفعل الاغتصابي الذَكَري وهذه الرموز الجنسية المذكرة إنما تنسب إلى كائن مؤنث لفظاً ومعنى: **إسرائيل**. وهنا أيضاً لا يغيب عنا أن نلاحظ أن الصورة الإدراكية الأكثر تداولاً عن إسرائيل في الوعي العربي هي

---

1. انظر مثلاً قول أنور الجندي ـ وهو من أكثر الكتاب المعاصرين استعمالاً للتعابير الجاهزة والصور المقولبة ـ: «كان أخطر ما عمد إليه الاستعمار» هو «غرس إسرائيل» لتكون «إسفيناً خطيراً في قلب العالم الإسلامي»، مهمته أن «يمزق وحدة الأمة العربية»: أنور الجندي، **العالم الإسلامي** (دار الكتاب اللبناني، بيروت 1979)، ص404.

صورتها كـ«ربيبة» للاستعمار[1]. وهكذا تبدو إسرائيل، **بماهيتها المؤنثة وتعضيتها المذكرة**، تجسيداً واقعيا لتلك الصورة الاستيهامية الثاوية في قرارة اللاشعور الفردي والجمعي معاً عن **المرأة الخصاءة ذات القضيب**. ومما يزيد من أنيَّة هذا القضيب وسُمِّيَّته كونه، في الحالة الإسرائيلية، مستعاراً من الغرب، أي من خصم تاريخي أثبت مقدرته، تجاه جميع الحضارات الأخرى، على ممارسة **الخصاء الجماعي**. وهذا القضيب المستعار هو، بطبيعة الحال، من طبيعة تكنولوجية: فوحدها التكنولوجيا، وهي أيضاً احتكار غربي، تتيح إمكانية ازدراع الأعضاء وجعل الاصطناعي منها أشد فاعلية حتى من الطبيعي. وهذه الساحرة الشريرة، التي استبدلت عصا مكنستها بمستحدثات التكنولوجيا الأكثر تطوراً، استطاعت في حرب الأيام الستة[2] أن تهزم جيوش العرب وتذل رجولة رجالهم بالاستعانة بأكثر ما في الترسانة التكنولوجية اتصافاً بالصفة الفالوسية: سلاح الطيران.

---

1. انظر مثلا تنديد منير شفيق بـ«أولي الأمر» من العرب الذين «لم تنتفض فيهم بطولتهم ووطنيتهم» ليردوا، ولو بسلبية، على «ما فعلته أميركا وربيبتها المدللة إسرائيل بشعبي فلسطين ولبنان» (منير شفيق، **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**) (دار طه للنشر، لندن 1982)، ص17. بل انظر أيضاً قول محمد عابد الجابري، مع أنه من الكتاب العرب القلائل الذين يحاولون تحاشي العبارات الجاهزة والصور المقولبة: «نحن لا نقلل أبداً من دور الاستعمار والإمبريالية العالمية وربيبتها الصهيونية في عرقلة نهضة العرب». في: **الخطاب العربي المعاصر**، ص23.
2. لعل هذه التسمية الإسرائيلية لحرب حزيران 1967 تستجيب، على نحو لاشعوري، للصورة المنطبعة في الذاكرة الجمعية اليهودية عن إله توراتي يخلق العالم في ستة أيام، وفي سابعها يستريح.

الفصل الثاني

من جرح الهزيمة إلى ضمادة التراث

إن الهزيمة الحزيرانية، قبل أن تكون هزيمة لجيوش العرب ورجالهم وأنظمتهم، كانت في المقام الأول هزيمة لعبد الناصر، ذلك الأب المعبود المؤمثل الذي أخذ على عاتقه ـ وقد فرش مظلة حمايته على أبنائه من المحيط إلى الخليج ـ أن يتحدى ويستفز تلك الجنية الشريرة التي كانت، على ما هي عليه من قزامة، ولكن بالاعتماد دوما على المستعار من عدتها، مصدر إذلال تاريخي لهم منذ «نكبة» 1948.

وحتى ندرك مدى وقع هزيمة هذا الأب على شعور أبنائه ولاشعورهم معاً، لا بد أن نشير إلى أن العلاقة الأبوية التي كانت تجمع بينه وبينهم كانت من نمط خاص للغاية. وبمعنى ما، كانت **علاقة مجنسة**. ولكن، كما في الميتولوجيات الكبرى، كانت علاقة «حبَل بلا دنس»، وفي الحالة التي نحن بصددها كانت علاقة صوت بأذن. ولا ريب أن صوت عبد الناصر كان بحد ذاته معبّراً ساحرا عن المشاعر الجماعية وترجماناً لأعمق صبوات الأمة. وبكلمة واحدة، كان **صوت شعب بلا صوت**[1]. ولكن صوت عبد الناصر لم يكن هذا فحسب. ففي كل مهرجان خطابي ـ وكان كل

1ـ أنظر الفقرة البديعة التي كتبها جورج قرم عن صوت عبد الناصر بعنوان «البحث عن صوت مفقود» في كتابه: **انفجار المشرق العربي** (دار الطليعة، بيروت 1987)، ص17.

مهرجان خطابي بمثابة عرس جماهيري ـ كان ألوف الألوف من المسحورين بذلك الصوت، سواء في الساحات العامة أو من خلف المذياع، يتجردون من فردياتهم وينسلخون من جلودهم لينصهروا في كتلة لدائنية واحدة تتشكل وتتموج في شبه مطاوعة أنثوية لنبرات ذلك الصوت ولإيقاع طلعاته ونزلاته. والحال أن هذا الصوت هو الذي تهدج وانكسر غداة الهزيمة. ومن ليل يأسها خرجت الجماهير في مساء التاسع من حزيران إلى شوارع القاهرة كما إلى شوارع غيرها من المدن العربية، وهي «في حالة يتم مفجعة»[1]، لتعلن رفضها للانكسار والاستقالة ولتطالب عبد الناصر بالبقاء والصمود. ولسوف تخرج الجماهير مرة ثانية إلى الشوارع، ودوماً في عمق الليل واليأس، لتبكي، في حالة يُتم حقيقي هذه المرة، ذلك الأب المعبود الذي أتاها نعيه ليلة 28 أيلول 1970[2].

هكذا لا تكون إسرائيل قد خصت **الأب** فحسب، بل قتلته أيضاً، أو لم تترك له خيارا آخر سوى أن يموت قهراً. وأن تكون إسرائيل قد اقتدرت على الأب، وهو بمثل قامة عبد الناصر، فإنه لا يبقى أمام الأبناء، في مواجهة عضوها التكنولوجي المزدرع والكلي السمية، سوى أن يلوذوا بحمى أب أكثر تجذرا في الاستمرارية التاريخية وأكثر ثباتاً في ليل العصور؛ وعلى هذا النحو أخذت بالاشتغال **آلية النكوص إلى التراث بوصفه أباً رمزياً حامياً.**

وكما في كل جريمة خصاء أو قتل ميتولوجية للأب، سواء بيد أجنبية من خارج العشيرة أو أهلية من داخلها، كان لا بد أن تأتي، تحت ضغط مشاعر الذنب المستبطنة أو طلباً للتحرر من دوام حالة الحداد الباهظة الكلفة نفسياً، لحظة ينقلب فيها الأبناء على الأب القتيل، ليعتبروا أن ما وقع له هو قصاص رباني عادل استحقه بملء يديه. وعلى هذا النحو بدأت، بعيد وفاة عبد الناصر، حملة التشهير به وشارك فيها بعض من أخلص الخلصاء من «إخوانه» و«أبنائه»، وجرى على نحو لا يخلو من بشاعة أحياناً نبش

---

1. التعبير لياسين الحافظ في: **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، ص43.
2. لن يقيم شعب القاهرة مأتماً مماثلا لذاك الذي أقامه لعبد الناصر إلا لأم كلثوم التي كان بينه وبين صوتها أيضاً قصة عشق منقطعة النظير.

ذكراه للتمثيل بها بديلاً عن جثته. وفي سياق هذه الردة، التي كانت تكمن وراءها بكل تأكيد عوامل سياسية مباشرة وأخرى تتعلق بالخلافة وبالصراع على السلطة، تمت تعرية عبد الناصر من صفته الأبوية المكتسبة، ليُردّ إلى أصله باعتباره مجرد **ابن متمرد كسر السلسلة الأبوية الشرعية وأسس سلالة بنوية متمردة تبدأ منه بداية مطلقة باعتباره أبا نفسه**. وبما أن «ثورة» عبد الناصر هي وريثة «النهضة» وصيغة مطورة منها، فقد ارتد طمي الردة على عصر النهضة بالذات، وجرى، باسم العودة إلى الأصالة، التشهير بآباء النهضة المؤسسين، ولا سيما الجذريين منهم، باعتبارهم هم أيضاً أبناء متمردين خرجوا على الشرعية التراثية وسعوا إلى تهجين سلالة الأجداد والآباء بما زرقوها به **من سموم الحداثة التي رضعوها من ثدي أم دخيلة، هي الحضارة الغربية**.

إن هذه الازدواجية الوجدانية إزاء ذلك «القائد العملاق»[1] الذي كانه عبد الناصر لا يمكن أن تجد تفسيراً لها ما لم نأخذ في اعتبارنا أن ثمة مستويين إدراكيين إثنين جرى ويجري من خلالهما تمثل هزيمة 1967: مستوى شعوري وآخر لاشعوري. فعلى المستوى الشعوري ما كان للوعي العربي أن يطيق، كما ذكرنا من قبل، تمثل هزيمة بمثل ذلك العري والإذلال. ومن هنا ذلك الميل الكاسح في الخطاب العربي التالي للهزيمة ـ التي قلنا إنها بالماهية غير قابلة للتغطية ـ إلى اصطناع **عوامل خارجية** تتمثل في تواطؤ «الربيبة المدللة» مع «حاضنتها الإمبريالية العالمية»، وبخاصة الأميركية. وعلى هذا النحو بات لا يأتي ذكر للعدو الصهيوني في أدبيات ما بعد الهزيمة إلا مقروناً بالإشارة إلى «عالميته»، أي إلى «من يقف وراءه من أعداء إمبرياليين» و«ما يلقاه من دعم من الدول الإمبريالية، وخصوصاً الإمبريالية الأميركية»[2]. بل إن جملة الحقبة الزمنية التالية

---

1. التعبير لسعد الدين إبراهيم في مقاله الذي يحمل بالتحديد كعنوان: «لماذا كان عبد الناصر زعيماً عملاقاً؟». أنظر: سعد الدين إبراهيم، **مصر تراجع نفسها** (دار المستقبل، القاهرة 1983)، ص271.
2. الشواهد التي نسوقها هنا هي على سبيل العينة التمثيلية. أنظر: منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، ط2 (دار الكلمة للنشر، بيروت 1983)، ص151 و154.

للهزيمة عُمِّدت بصورة شبه إجماعية باسم «الزمن الإسرائيلي-الأميركي»[1]. وفقدت الصهيونية في الوعي العربي كل **قوامية ذاتية**، فأضحت لا تعرَّف إلا بصورة حصرية باعتبارها **مجرد** مخفر أمامي لتلك الإمبريالية. وهكذا يقال لنا بتكرار شبه عصابي: «إن الصهيونية ليست إلا عميلة وطليعة للاستعمار الإمريكي»[2]. وهذا التجريد من القوامية الذاتية يُرفَع من مستوى التعبير المقولب والمتداول بصورة شبه لاواعية إلى مستوى الحقيقة النظرية المفكر بها: «إن الواقع والتاريخ يؤكدان... أن الصهيونية ليست إلا آخر وأخطر حلقة في سلسلة متصلة، مستمرة، من العدوان الغربي ضد الشرق العربي. إن محاولة فهم الصهيونية على أنها ظاهرة عنصرية استعمارية منفردة يؤدي بالفكر السياسي العربي إلى الهوان. فالصهيونية ليست إلا الوجه المعاصر، الأكثر عنصرية والأكثر عدوانية، للاستعمار الغربي ضد العرب عبر التاريخ»[3].

ولكن اللاشعور، سيد مملكة النفس التحتية، لا يساير الشعور في لعبته ولا ينخدع بخداعه لذاته. فإن كان الشعور يطيب له، لاعتبارات تتعلق بالانجراحية النرجسية، أن يعطي لمعادلة عوامل الهزيمة صيغة برّانية، فإن اللاشعور، الذي لا يقيم وزناً كبيراً للعالم الخارجي، يصر على العكس على تأويل الهزيمة وفق صيغة جوانية. فحتى الصدفة ليست من العوامل التي

---

1. المصدر نفسه، ص109.

2. عبد الملك **ريح الشرق**، ص80. وينسى صاحب هذه العينة التمثيلية، وهو يستخدم هذا التعريف الحصري، أنه كان أكد قبل صفحة واحدة (المصدر نفسه، ص79) أن الدولة الصهيونية ما أنشئت إلا لتكون «قلعة للاستعمار ورسولاً للغرب»، وليس لأميركا والإمبريالية الأميركية حصراً.

3. عبد الملك، **ريح الشرق**، ص80. قارن بالمقابل مع ما يقوله مؤلف: **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، الذي هو على حد علمنا الكاتب العربي الوحيد الذي تجرأ على التوكيد لا على **إسرائيلية** إسرائيل فحسب، بل كذلك على **إسرائيلية** الجزمة التي لا تزال تخبط بها «على جباهنا» منذ هزيمة 1967، وبالتالي على إعادة التفكير بمعادلة العامل الخارجي: «بغية تمويه أسباب الهزيمة قالوا: الإمبريالية هي التي هزمتنا. الواقع أن إسرائيل، ذات الثلاثة ملايين، هي التي هزمتنا. بل أكثر من ذلك وأبعد: العامل الدولي هو الذي لعب دور لجم، في حدود واسعة، للتوسعية الإسرائيلية» (انظر: الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، ص176).

يعتد بها بالنسبة إلى اللاشعور. ومن منظوره ليس ثمة من ظرف تخفيفي يسوغ الإعفاء من المسؤولية. والحق أن لسان هذا القاضي الداخلي أقرب إلى أن ينطق بما جاء به القرآن: «وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم»[1]. وبعبارة أخرى، إن اللاشعور خزان هائل للتأثيم ولتوليد الشعور بالذنب. ومشاعر الإثم وتبكيت الضمير التي فجرتها ـ ولا تزال ـ هزيمة حزيران 1967 يمكن أن ترصد بسهولة عبر الصحافة العربية اليومية ابتداءً بالقولة التي باتت مشهورة: «إن العرب كان لا بد أن يخسروا حرب 1967 لأن السلاح الذي حاربوا به كان سلاحاً كافراً»[2]، وانتهاءً بتصريح وزير الأوقاف المصري السابق الشيخ محمد متولي الشعراوي أنه حين وقعت الهزيمة سجد لله «ركعتي شكر لأن مصر لم تتنصر!»[3]. وإذا تجاوزنا الصحافة اليومية أو الأسبوعية وجدنا منظّراً إسلاموياً مثل منير شفيق لا يتردد في تأسيس لاهوت تأثيمي للهزيمة باعتبارها «عقوبة حتمية» كان لا بد أن «تدفعها الأمة» كـ«محصلة طبيعية لمحاربة الإسلام والسير في طريق التغريب»[4].

ولكن لو صرفنا النظر عن الطابع الصاخب، وذي المنزع الإسلاموي، لأشباه هذه التصريحات لوجدنا أن آلية الاستبطان التأثمي لهزيمة حزيران 1967 قد اشتغلت على مستوى أعمق بكثير وأخفى بكثير على نحو لا يُلحظ عادة إلا في سيرورات النكوص النفسي. فهزيمة حزيران لم تصدِّع فقط عمارة المجتمع العربي الحديث، ولم تُحدث فقط شرخاً في واجهة وعيه، بل طال مفعولها الناخر الأسس الإيديولوجية والتاريخية التي قامت عليها هذه العمارة، أي عصر النهضة بالذات وفلسفة عصر النهضة. **فقد نشطت بعد الهزيمة، على نحو ملفت للنظر، المحاولات للقفز فوق عصر النهضة ولترقين قيده من سجل التاريخ العربي والوعي العربي.** ولم تقف هذه

1ـ الشورى: 30.

2ـ كان صادق جلال العظم أول من رصد أشباه هذه الأقوال في كتابه: **نقد الفكر الديني** (دار الطليعة، بيروت 1969).

3ـ أورده مصطفى بهجت بدوي، في رده على الشيخ الشعراوي، في: **الأهرام**، 1989/1/23.

4ـ شفيق، **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، ص108-109.

المحاولات عند حدود السعي إلى إعادة الاعتبار إلى الدولة العثمانية وإعادة تقييم دورها التاريخي[1]، بل تعدتها في بعض الحالات إلى التشكيك في شرعية عصر النهضة وإلى الطعن في مبدئه الفلسفي بالذات وصولاً إلى حد الدفاع عما اصطلح النهضويون على تسميته بعصر الانحطاط. وهكذا أمكن أن نقرأ، حتى على صفحات مجلة تنتظم في خط تجديد النهضة، أن «عصور الانحطاط لم تدرس جيداً وأننا لا ندري هل هي انحطاط مئة في المئة، بينما نحن نعلم يقيناً أن النهضة هي زمن الاستعمار والتشويه الذاتي والغزو الثقافي»[2]. وليس من الصعب أن ندرك أن عصر النهضة المطعون به على هذا النحو يجد تأويله في اللاشعور على أنه عصر تطاول وتعدٍ على **الأب** من قبل ذلك **الابن الهجين** الذي هو العربي المصاب بجرثومة التغريب، أي، على حد تعبير صاحب الشاهد الأخير، العربي الذي «أمّه أوروبا». وهنا تتضامن اللغة الطقسية مع التضمين القرآني والتقطيع الشكلاني لتخلع على المضمون التأثيمي طابعاً من الاحتفائية الدينية التي هي ـ على ما يبدو ـ رفيقة لازمة لكل عملية استبطان للخطيئة:

«إنك أيها العربي لما شعرت ـ أو لما أشعرك غيرك ـ أنك متخلف، ثرت على أبيك فقتلته. قتلته في الحقيقة وفي المجاز، إذ طعنت جنوده وإذ طعنت تاريخه.

قتلته ولا تدري من هو.

فوجدك الغرب يتيماً فما آوى.

ووجدك ضالاً فما هدى.

ستقول: من أبي؟

أبوك الذي حمى أمتك من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين.

---

1. تحضرنا هنا بوجه خاص محاولات وجيه كوثراني لإعادة كتابة تاريخ الدولة العثمانية وبلاد الشام من منظور معاد للنهضة.

2 عامر غديرة، «هل نحن في دار هجرة؟»، في مجلة: **الوحدة**، السنة الرابعة، العدد 40، ص150.

وإذا الدولة العثمانية سئلت

بأي خنجر قتلت»[1].

هكذا تحتل كل الحقبة التاريخية المعمدة باسم النهضة والممتدة عملياً أكثر من قرن من الزمن مكانها تحت عنوان عريض واحد، موصول وصلاً مباشراً بمكبوتات اللاشعور الجمعي، هو **جريمة قتل الأب**. وهذا الاستحضار لأقدم جريمة في تاريخ السلالة البشرية، تبعاً للميتولوجيا الفرويدية، يزيده فاعلية وإثارة وجدانية تواقته مع اشتداد الحاجة اللاشعورية إلى **أب حام** في المنطقة العربية التي باتت بحكم المستباحة منذ خروج عبد الناصر من مسرح الفعل التاريخي في حالة شبه خصاء وثبوت عجزه عن مواجهة تلك الربيبة الصغرى، المزدرعة كياناً وأعضاء، للأم الدخيلة الكبرى: أوروبا. ولا شك أن الحنين إلى أب حامٍ لعب دوره في ما شهدته الساحة الفكرية العربية من محاولات ناشطة غداة الهزيمة «السوداء» لإعادة تقييم دور الدولة العثمانية باعتبارها في المقام الأول دولة حامية، وللدفاع «عن صورة تركيا الإسلامية التي طالما شوهها الغرب فجعلها مرادفة للتعصب والجهل والخرافة والجنس والحريم والدسائس والمؤامرات والقسوة»[2]. فـ«الدولة العثمانية المسكينة التي ألقيت كل أسباب الانحطاط وأسباب التراجع عليها» إنما كانت تمثل في الواقع «الإسلام المقاوم» **وإطاراً** للانتماء «ضد السيطرة الغربية وضد شتى أشكال التبعية والقهر والنهب»[3]. ولا ينكر مؤلف «**الإسلام في معركة الحضارة**» أن الدولة العثمانية كانت «متخلفة» و«كان على رأسها سلاطين مستبدون»، ولكنه يشيد أول ما يشيد،

1ـ المصدر نفسه، ص148، ولنلاحظ بالمناسبة أن الدولة العثمانية، خلافاً لما يوحي به النص، لم تقتل بخنجر الثورة العربية لعام 1916 ـ وإن تكن قد جرحت به ـ وإنما بخنجر عثماني صرف هو خنجر كمال أتاتورك. ولكن عملية التأثيم لا تؤتي أكلها إلا إذا كانت كلية. ومن هنا تجريم ثورة 1916 بأكثر مما يمكن أن تُجرَّم به من وجهة نظر الحقيقة التاريخية.

2ـ حسن حنفي، «المسلمون في آسيا في مطلع القرن الخامس عشر الهجري»، في: **اليسار الإسلامي** (القاهرة)، العدد الأول (كانون الثاني-يناير 1981)، ص210-211.

3ـ انظر مداخلات وجيه كوثراني في: «ندوة ناصر الفكرية الرابعة». نصوص المداخلات منشورة في: **العروبة والإسلام علاقة جدلية** (د. ن، د.ت.)، ص44، 79، 80.

في الفصل الذي يعقده تحت عنوان «في بعض أسس تقويم الدولة العثمانية»، بـ«كون الدولة العثمانية وقفت سوراً منيعاً في وجه أطماع الغرب في السيطرة على العالم طوال أربعة قرون»[1]. وبدوره يشدد ممثل السلفية المتنورة على أنه «لعدة قرون كانت دولة العثمانيين الجدار الذي أخّر اجتياح الغرب الاستعماري الطامع للوطن العربي»[2]. أما ممثل السلفية اليسارية فينعى من المنظور نفسه، أي منظور التيتم من الأب الحامي، «فجيعة المسلمين» بقضاء كمال أتاتورك على الخلافة العثمانية، ويشيد بـ«حفاظ السلطان عبد الحميد على وحدة الأمة»، ويشيد أكثر بـ«بطولات الجيش التركي» وفتوحاته في أوروبا والبلقان «لنشر الحرية والعدالة والمساواة» و«للدفاع عن العالم الإسلامي ضد الأطماع الغربية» و«للوقوف أمام مؤامرات الغرب لتفتيت عرى الوحدة» و«الحفاظ على التراث الإسلامي»[3].

إن هذا الحنين إلى «الأب» الذي يقال لنا إنه «حمى الأمة منذ القرن السادس عشر إلى القرن العشرين» قد يتبدى من الناحية المنطقية وكأنه

1ـ شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، ص135.

2ـ محمد عمارة، «الجامعة العربية والجامعة الإسلامية»، في: **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت 1981)، ص146. ولنذكر مع ذلك لممثل السلفية المتنورة اعترافه بأن «الجدار» الذي مثله العثمانيون «أمام أطماع الغرب» كان «مليئاً بالثغرات». فمن «ثغرات هذا الجدار» تسللت «الامتيازات الأجنبية التي منحها السلاطين العثمانيون للبورجوازية الأوروبية ودولها»، ومن ثغرات هذا الجدار «تطور التسلل وتزايد النفوذ الاستعماري حتى أجبرت الدول الاستعمارية الدولة العثمانية على التنازل عن العديد من ولاياتها، بعد أن تحول النفوذ الاستعماري فيها إلى احتلال سافر وغاشم. ففي فترة لم تتجاوز الأربعين عاماً، ومنذ اعتلاء السلطان عبد الحميد الثاني عرش السلطنة في سنة 1876 وحتى اندلاعِ الحرب العالمية الأولى 1914، أجبرت الدولة العثمانية على أن تتنازل، رسمياً أو واقعيا، لروسيا القيصرية عن عدد من المقاطعات الغنية في آسيا الصغرى، ولبريطانيا عن قبرص ومصر ـ ومن قبل ذلك عن عدن ـ ولفرنسا عن تونس والمغرب ـ ومن قبل ذلك الجزائر ـ ولإيطاليا عن ليبيا، وللنمسا عن البوسنة والهرسك، وذلك بالإضافة إلى المقاطعات البلقانية التي خلعت النير العثماني في خضم المد الاستعماري الزاحف على دولة الرجل المريض» (المصدر نفسه، ص146-147).

3ـ حسن حنفي، «المسلمون في آسيا»، في: **اليسار الإسلامي**، ص159 و209.

ضرب من العبث اللامعقول على ضوء الانحطاط الذي آلت إليه الأمة في عهدة ذلك الأب تحديداً. ناهيك عن أن الوجود التاريخي لهذا الأب ـ وليس حمايته فحسب ـ لم يعد ذا موضوع منذ صدور قرار الابنِ المتمرد كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة العثمانية. ولكنه يكتسب بالمقابل قدراً من المعقولية من الناحية السيكولوجية على ضوء **وظيفة الأب** التي لم يستطع عبد الناصر القيام بعبئها، أو التي حيل بالأحرى بينه وبين القيام بعبئها حتى النهاية. فعلى الرغم من الطابع الأبوي لنظام عبد الناصر، فإن صغر سن البكباشي الذي كانه لم يسمح له في بادئ الأمر، ورغم إنجازاته الباهرة، أن يكون أكثر من **أخ كبير**. وحتى بعد أن اكتسب عبد الناصر، بعد تأميم القناة وتصفيته السياسية الناجحة لآثار العدوان الثلاثي، شرعية **المؤسس لسلالة جديدة**، فإنه لم يترقَّ إلى أعلى من مقام «أخي الأب». وإنه لأمر له دلالته من وجهة النظر هذه أن يكون أول كتاب أصدره عنه أقرب خلصائه إليه ـ قبل أن ينكره يوم سيخلفه ـ قد حمل هذا العنوان: «**هذا عمك جمال يا ولدي**»[1]. ولقد ظل عبد الناصر حتى نهاية عهده يخاطب جماهير المستمعين إليه بـ«يا أيها الأخوة!»[2]. وإنما يوم وفاته فحسب أحست الجماهير ـ وقد تيتّمت ـ بأنها فقدت أباً، وأباً كبيراً. ولكن هذه الأبوة المستعادة بعد فوات الأجل ما كان ممكنا أن يكتب لها التكريس النهائي والدائم. فهذا الأب، الذي استحق بعد طول تأخير لقبه، فارق أبناءه في شروط حزينة كان عصياً عليهم أن ينجزوا فيها بنجاح **عملية الحداد** عليه. ونقصد بالحداد الناجح على الأب المضيّ بعملية تماهي الأبناء معه إلى نهايتها. فالأب الذي يُحدّ عليه بنجاح هو ذلك الذي لا يزول من الوجود إلا ليستمر فيه من خلال أولئك المرشحين بدورهم للأبوة الذين هم أبناؤه الوارثون. ولكن الأب الذي يموت في حالة شبه خصاء لا يترك للأبناء ما يرثونه أو ما يتماهون معه ليرقوا بدورهم إلى مصاف الآباء. والحال أن

---

1. الإشارة هنا إلى كتاب أنور السادات الذي كان من أولى المحاولات لتأريخ قصة الثورة في مصر من داخلها.
2. بالمقابل فإن السادات ما كان يطيب له منذ خلف عبد الناصر، ورغم مدّعاه الديمقراطي، إلا أن يخاطب مواطنيه بـ«يا أولادي!».

عبد الناصر مات مهزوماً. مات والراية لا تزال منكسة. ولئن زحف ملايين القاهريين وملايين العرب إلى شوارع عواصمهم ليلة نعيه في مشهد يندّ وصفه، فما ذلك حزناً عليه فحسب، بل كذلك احتجاجاً شبه غريزي على تركه إياهم في منتصف الطريق وعدم «مواصلة المشوار». وفي الواقع، إننا نستطيع أن نتحدث لا عن حالة حزن فحسب، بل عن حالة رعب أيضاً. فرحيل عبد الناصر المباغت والمبكر قبل تصفية آثار الهزيمة وقبل استعادة الكرامة المهيضة ومعادلها الرمزي: الرجولة المبتورة، قد ترك جماهير الأمة، أي ملايين الأبناء الذين ثملوا في يوم من الأيام بنشوة التماهي مع الصوت الفالوسي الأبوي، لا في حالة يُتم فحسب، بل كذلك في حالة إحباط وذعر وتجرد أنثوي من السلاح **في مواجهة تلك الأنثى الشرسة، الذكرية في عدوانيتها، والذكرية في سلاحها، التي إسمها إسرائيل**. وكما يقول جيرار مانديل فإنه «عندما يستحيل التماهي مع الأب، فإن الفالوس الأبوي يُحوَّل، بدافع الكره، إلى موضوع سيء شديد السمية»[1]. والحال أن عبد الناصر، بموته المبكر وهو في وضع الهزيمة، قد قطع على ملايين الأبناء طريق الاستمرار في التماهي معه. فالراية المنكسة لا تورث. ومن هنا كانت تلك السرعة المذهلة التي تم بها الانقلاب على عبد الناصر وعلى تراثه. ومن هنا نستطيع أن نفهم أيضاً تلك الواقعة التي بدت محيِّرة للمراقبين السياسيين وللدارسين السوسيولوجيين، وهي أن تكون الملايين التي خرجت لوداع عبد الناصر في حالة لا توصف من التفجع هي عينها التي خرجت في شبه عرس لاستقبال خليفته المنقلب عليه وعلى سياسته بعد أن لوح لها، وهو في طريق العودة من زيارة القدس المحتلة ـ حيث تمت عملية مقايضة مريبة للغاية ـ بأمل أو بوهم استعادة الفالوس المغتصب، دونما مساءلة من جانبها عن الشروط التي تمت بها عملية المقايضة[2].

---

1. جيرار مانديل، **التمرد على الأب**، العنوان بالفرنسية: La révolte contre le père، ط5 (مكتبة بايو الصغرى، باريس 1968)، ص231.
2. مادمنا أبحنا لأنفسنا إدخال الفالوسية في تأويل الأحداث السياسية، فلنقل إن هذه الرمزية، في كل ما يتصل بشخص السادات وعهده، تبدو موسومة بميسم الزيف: فمن الغليون إلى عصا الماريشالية إلى الزي التنكري (الظهور تارة ببزة أميرال أو مشير وطورا بجلابية فلاح) إلى الكيفية المسرحية التي سُيِّرت بها حرب تشرين (والتي كادت تنقلب إلى مأساة←

ولعلنا لن نستطيع أن نفهم من وجهة النظر النفسية الردة التي أعقبت العهد الناصري إلا بإجراء مقارنة تاريخية ـ ولو شديدة الاقتضاب ـ بين قائد الثورة المصرية وقائد الثورة التركية التي كانت قدمت من خلال الكمالية نموذجاً أولياً لما يمكن أن تكونه الناصرية. فعبد الناصر، الذي تلقى ضربة إسرائيلية قاصمة وما استطاع المضي إلى نهاية المطاف كابن متمرد في تأسيس **شرعية أبوية جديدة**، ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه بعد وفاته السابقة لأوانها لتأثيم عهده باعتباره عهداً بنوياً مارقاً، ولاستبطان مشاعر الإثم والذنب التي تتفجر بالضرورة مع كل تجربة فشل ـ وكم بالأحرى إذا كانت في مستوى الهزيمة الحزيرانية! ـ ولمحاولة تصريفها في طريق نكوصي يضرب صفحاً عن كل تقدم وعن كل نمو تاريخي ليحيي أسطورة أب عتيق حام أول. بالمقابل، فإن مصطفى كمال، الذي أحدث في السلطنة العثمانية تحولات أجرأ وأكثر جذرية، من وجهة النظر الثقافية على الأقل، من تلك التي أحدثها عبد الناصر في المملكة المصرية، أنهى عهده بالترقي من مقام الابن المتمرد إلى مقام الأب المؤسس الذي لا ردة عن شرعيته ولا نكوص عن ميراثه إلى ما قبله، وهو ما تجلى بوضوح من خلال تلقيبه قبل أربع سنوات من وفاته باسم «أتاتورك»، أي «أبي الأتراك قاطبة». والفارق بين جمال عبد الناصر وكمال أتاتورك جلي: فالأول غادر مسرح الفعل التاريخي كليماً هزيماً، فاستحال إنجاز عملية الحداد عليه بنجاح من خلال التماهي مع تراثه، فكان مصير التغيير الذي استحدثه الرفض والنقض؛ أما الثاني فقد حارب وانتصر ومات عن مجد موطد وعن أبوة مكرسة، فكُتب للتغيير الذي استحدثه البقاء من بعده، علماً بأن الكمالية بحكم جذريتها وتبكيرها التاريخي وتحديها السافر للموروث كانت أولى بالرفض من الناصرية التي حصرت فاعليتها التغييرية بالمجالين السياسي

← مع حصار الجيش الثاني) إلى المقايضة المريبة التي تم على أساسها استرداد سيناء، يبدو كل شيء مصطنعاً، **ويبدو الرمز الفالوسي الكامن وراء كل ذلك مزيفاً هو الآخر.** ولعل الإحساس شبه الغريزي بهذا الزيف من جانب الملايين من أبناء الشعب المصري هو ما حال دون حدوث عمليات تماهٍ جماهيري واسعة النطاق في العهد الساداتي.

والاقتصادي وآثرت أن تبقى مهادنة على الصعيدين الاجتماعي والثقافي[1].

إن هذا العجز من قبل عبد الناصر عن أن يكون فعلاً هو **الأب المؤسس** الذي كان مرشحاً لأن يكونه هو ما أوجد حاجة نفسية قهرية ليس فقط إلى إحياء ذكرى **الأب التاريخي الحامي** الذي كانه السلطان العثماني على امتداد قرون أربعة، بل كذلك إلى التشبث بحبل **أب رمزي** أعرق تجذراً في التاريخ وأكثر قابلية للأَمْثَلَة، نعني به **التراث**. فما حدث قط في تاريخ العرب أن طُلبت شفاعة التراث وحمايته وأن عزيت إليه كلية قدرة سحرية، ومن نمط فالوسي، كما حدث في ظل موجة الردة التي اجتاحت الساحة الفكرية العربية كعقبى للهزيمة الحزيرانية ولانقشاع الوهم الفالوسي الذي كان رأرأ به العهد الناصري ولانكشاف طبيعته المزورة في العهد الساداتي. وحسبنا أن نطالع أعمال أي ندوة من الندوات العديدة التي تواتر عقدها حول التراث في السبعينات أو الثمانينات ـ ولتكن على سبيل المثال ندوة «التراث وتحديات العصر» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة في أيلول 1984 ـ لنقع على عدد لا حصر له من الشواهد التي يمكن تصنيفها كلها، على تعدد أصحابها، تحت عنوان واحد، هو **التوظيف الفالوسي للتراث**:

- «في ظل التشتت ونيوع فكر الهزيمة... يعد التراث مرجعاً ومنهلاً وسلاحاً لا غنى عنه، لأن أمة بلا تراث هي أمة بلا هوية ومستقبلها مشكوك فيه»[2].
- «التراث علاقة متغيرة متجددة مع المحيط الذي انبعث فيه أو تجدد بالتعامل معه أو ساهم بصورة ما في تجديده. فالتراث لا شيء إن نحن أهملناه، وهو كل شيء إن نحن أخذناه مأخذ الجد والاهتمام»[3].

---

1. نستطيع هنا أن نفتح هامشاً جديداً لنجد عذراً تخفيفياً للملهاة الساداتية التي أعقبت المأساة الناصرية: فعبد الناصر، الذي بنى زعامته، مثله مثل أتاتورك ومثل معظم القادة الكارزميين، على الرأرأة بوهم كلية القدرة الفالوسية، ما أورث خلفه من كلية القدرة هذه سوى سرابها. ومن هنا وجد هذا الأخير نفسه مجبراً إجباراً على أن يصطنع لنفسه، ويرسم زعامته الخاصة، **فالوساً مزوراً**.
2. عفيف البوني، في: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، ص195.
3. عبد الوهاب بوحديبه، في: المصدر نفسه، ص204.

- «الإبداع لا يمكن أن ينطلق إلا من التراث... والتراث هو المصدر الوحيد للإبداع... التراث هو المنبع الوحيد الذي يمكن أن يمدنا ببدايات [للإبداع]»[1].

- «الارتباط بالتراث... يعني أن ننشئ مدارسنا الجديدة وفق المعتقدات الأولية نفسها التي قيدت نظرة القدماء... وحين نصل إلى ذلك... سيكون فكرنا المعاصر تصاعداً مبدعاً للفكر العربي الإسلامي المستند إلى أصول معتقدية واحدة، وسيكون فكرنا العربي المعاصر مواجهة مبدعة لمشاكل الحاضر والمستقبل... من هنا... ضرورة تقديس التراث طريقاً للنهضة»[2].

- «إن الغرب هو التحدي... الغرب بالنسبة إليّ هو التحدي الأعظم... والتراث ـ في معركة التحدي مع الغرب هذه ـ مخزون ثقافي وروحي عظيم الأهمية»[3].

ومن وجهة نظر التوظيف الفالوسي للتراث فإنه ليس من قبيل المصادفة أن تكون الندوة المشار إليها قد عقدت تحت عنوان «التراث وتحديات العصر». فلفظة «تحدٍ» هي من أكثر الألفاظ تردداً في الخطاب العربي المعاصر مثلما هي من أكثر المفاهيم تحديداً لبنيته السيكولوجية وكشفاً لها[4]. وسيكولوجية التحدي ورد التحدي ـ التي هي بامتياز سيكولوجية

1ـ جلال أحمد أمين، في: المصدر نفسه، ص766 و769.

2ـ عادل حسين، في: المصدر نفسه، ص793 و818.

3ـ عبد الله فهد النفيسي، في: المصدر نفسه، ص820-821.

4ـ ربما كان مفهوم التحدي، بكل إسقاطاته النفسية، واحداً من القواسم المشتركة القليلة التي تجمع بين الحداثيين والسلفيين من صانعي الخطاب العربي المعاصر. هكذا يكرر محمد عابد الجابري الكلام عن «التحدي الحضاري الغربي» (**نحن والتراث**، ص17) وعن «تحدي الحضارة الغربية» (**الخطاب العربي المعاصر**، ص18). وبدوره يتحدث حسن حنفي، عن «التحدي الغربي» و«تحدي الحضارة الغربية» (**اليسار الإسلامي**، ص20). ويميل أنور عبد الملك أكثر إلى الكلام عن «التحديات التاريخية والحضارية» (**ريح الشرق**، ص121). بينما يميل ياسين الحافظ إلى التفريق بين «التحدي الاستعماري» و«التحدي الصهيوني» (**الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، ص53). ويركز هشام جعيط اهتمامه على «التحدي الحضاري» (**القومية العربية والإسلام**، ص123). بينما يؤثر سعد←

طفلية أو صادرة عن عقدة طفلية ـ تُرْفَع في الشاهد التالي إلى درجة المطلق: «إننا بدأنا على الصعيد النفسي الذاتي نتخلص من عقدة الشعور بالنقص، أي نقصنا، ومن عقدة الشعور بالتفوق، أي تفوق غيرنا، ولاسيما الغرب الإمبريالي، علينا. وبرغم كل الظواهر المعاكسة، يبدو أن كثيرين منا أصبحوا مثلنا مقتنعين، بعد تخلصهم من تينك العقدتين، بأن من حقنا أن **نتحدى تحديات العصر بدلاً من أن تتحدانا**»[1].

يقول مؤسس مدرسة التحليل النفسي الاجتماعي: «إن الطفل يميل ميلاً طبيعياً إلى أمْثَلَة الراشد، إلى إعارته كلية قدرة سحرية»[2]. ونحن نستطيع أن نقلب المعادلة فنقول: «حيثما أعير الراشد كلية قدرة سحرية، أثبت من يعيره إياها أنه طفل». فعندما يقال لنا إن التراث «حركة دائمة تعطي الإنسان دوره وتحدد له موقفه من القيم والمثل والسلوك والحياة والموت والمصير»[3]؛ أو عندما يقال لنا إننا «نملك تراثاً حضارياً يمكّننا من أن نبدأ بداية جديدة. نحن نشأنا نشأة مستقلة، ولنا نمط حضاري بريء من كثير من الآثام التي تعاني منها الحضارة الغربية. فلماذا لا نبدأ من هنا... بداية مختلفة؟»[4]؛ أو عندما يقال لنا أيضاً إن التراث «قوة كبرى تحمل فكراً حياً نابضاً يضع الحلول للأزمات وقضايا الإنسان في معركة التطور... وهو يعني جذور الحي وقوائم الواقع وقواعد المنارات السابقة، والتراث هو

← الدين إبراهيم أن يتكلم عن «التحدي الغربي» (**مصر تراجع نفسها**، ص272). ويستطيب برهان غليون الكلام عن شتى أنواع التحديات: من «التحدي الغربي» (**الوعي الذاتي**: منشورات عيون، الدار البيضاء 1987)، ص100، إلى «التحدي الحضاري» (**مجتمع النخبة**: معهد الإنماء العربي، بيروت 1986)، ص189، إلى «التحدي التاريخي» (**اغتيال العقل**، ص176)، إلى «التحديات الإسرائيلية والحضارية» (**الوعي الذاتي**، ص100). ويتخذ محمد عمارة من «التحدي» بالمطلق عنواناً لكتابه «**العرب والتحدي**»، بينما يُعَنون منير شفيق كتابه كما رأينا بـ«**الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**».

1. صبحي الصالح، في: **التراث وتحديات العصر**، ص815.
2. جيرار ماندل، **التحليل النفسي الاجتماعي**: Sociopsychanalyse (مكتبة بايو الصغرى، باريس 1972)، ج1، ص54.
3. **نوري حمودي القيسي**، في: **التراث وتحديات العصر**، ص221.
4. عادل حسين، في:**العروبة والإسلام علاقة جدلية**، ص142.

الأساس الذي حمل المقومات الحية التي ما تزال تتفاعل في مجتمعنا وفكرنا ألوف السنين»[1]؛ أو عندما يقال لنا أيضاً وأيضاً إن «الشعوب التاريخية [تكمن] مصادر قوتها الرئيسية في تراثها... الذي ما زالت تعيشه، ويمدها بتصوراتها للعالم، ويحدد قيمها، ويوجه سلوك أبنائها، وقادر على تحريك الجماهير وحشدها»[2]، وإننا «إذا أردنا أن نغير الأمة وأن نجد أدوات تساعدنا على النهضة والإصلاح، ففي التراث الإسلامي بكل علومه أدوات ووسائل تساعد على ذلك وتهيئ للدخول إلى ساحة تحديات العصر... بلا تطعيم خارجي مصطنع»[3]؛ أو عندما يقال لنا أخيراً إن «التراث هو الضمان الوحيد والأقوى... وإذا هشمنا هذا التراث العظيم، سعياً إلى الحداثة، فإننا نكون كمن يستعد للمعركة الفاصلة بإلقاء سلاحه الأمضى»[4]؛ عندما يقال لنا كل هذا، وعندما يُجعل من التراث على هذا النحو هو **فاعل الفعل التاريخي**، فإننا نشعر بأن المثقف العربي يعزو إلى التراث بصفته أباً رمزياً **غير مشخّص** كلية قدرةٍ سحرية مطابقة لتلك التي يعزوها الطفل إلى الراشد، أي إلى الأب **المشخّص**، سواء أكان واقعياً أم متخيلاً. وهنا أيضاً نرانا نعود إلى مؤسس مدرسة التحليل النفسي الاجتماعي لنطبق ـ مع التعديل الواجب ـ على الموضوع الذي نحن بصدده ما يقوله عن الكحول بصفته «حليب الراشد»: فـ«الكحول يحلّي الواقع الخارجي فيبدو للأنا أقل غرابة، ويلغي الحدود بين الأنا والعالم الخارجي فيزيد من الشعور بالثقة بالذات»[5]. أفلا نستطيع أن نقول بدورنا، بدالّة عينة الشواهد التي سقناها، إن التراث هو **كحول المثقف العربي**، أو **حليبه** إذا شئنا استخدام تعبير أشفَ

---

1. أنور الجندي، **الثقافة العربية، إسلامية أصولها وانتمائها** (دار الكتاب اللبناني، بيروت 1928)، ص373 و403.
2. حسن حنفي، **في اليسار الإسلامي**، ص32، 43.
3. حسن حنفي، في مجلة **الوحدة**، السنة الأولى، العدد 6 (آذار-مارس 1985)، ص131. وهذا لن يمنع على كل حال كاتب هذه الكلمات من أن ينقلب، بفعل نمطي من أفعال الازدواجية الوجدانية، على التراث ليعتبره عامل خصاء، لا عامل تحليق نرجسي من طراز فالوسي، كما سنرى لاحقاً.
4. فكتور سحاب، «الوحدة العربية وضرورة التراث»، في: **شؤون عربية**، العدد 15 (أيار-مايو 1983)، ص71.
5. ماندل، **التمرد على الأب**، ص209.

عن الطبيعة الطفلية لآلية النكوص التي أسلم منتج الخطاب العربي المعاصر نفسه لها؟

الفصل الثالث

من التقدم إلى النكوص

إذا كان واضحاً على هذا النحو أن **النكوص** هو المفهوم المركزي الذي نتعقل على أساسه الردة التي شهدتها الساحة الفكرية العربية في السبعينات والثمانينات ـ والتي تشير كل الدلائل إلى أن موجتها ستظل منداحة في التسعينات ـ فقد آن لنا أن نتساءل: ما الأشكال النوعية التي تتظاهر بها سيرورة النكوص على صعيد الخطاب العربي المعاصر حول التراث؟ وما الانعكاسات الخاصة على صعيد الإيديولوجيا التراثية لاشتغال هذه الآلية الفاعلة أساساً في الحياة النفسية؟

النكوص كإضراب عن النمو

في الحياة الفكرية، كما في الحياة النفسية، يبدو أن النكوص يأخذ شكل مقاطعة للنضج وإضراب عن النمو وانسحاب من سيرورة التطور والتقدم. ولكن ما يتم على صعيد الحياة النفسية على نحو صامت بحيث لا يمكن تقري الظاهرة إلا من أعراضها، يأخذ على صعيد الحياة الفكرية، بحكم الطبيعة الظهورية للفكر، شكل إعلان صاخب أو مجهور به في أدنى الأحوال. وعلى هذا النحو، وبالتضاد مع كل البيانات والتصريحات المعبرة عن الرغبة في التطور والتقدم، سواء بطريق الإصلاح أو بطريق الثورة،

والتي يحفل بها تاريخ الفكر العربي منذ أن نبهته مدافع نابليون بعنف صادم إلى ضرورة التغيير، تطالعنا في عهد الردة الإيديولوجية تصريحات يندر العثور على مثيلها في تاريخ الحياة الفكرية، ويمكن تلخيص فحواها بالقول بأنها تضع نفسها وضعاً مباشراً على طرفي نقيض من قولة الشاعر العربي:

تأخرت أستبقي الحياة فلم أجد   لنفسي حياة مثل أن أتقدما

هكذا وقف طارق البشري في ندوة «القومية العربية والإسلام»، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت في كانون الأول 1980 ليعلن بالحرف الواحد: «إذا كان التطور يرفضني كجماعة فلست من أنصار التطور، وإذا كان التقدم ينفيني ويسحقني كجماعة فإني إذاً لمن الراجعين»[1].

وفي ندوة «التراث وتحديات العصر»، التي نظمها المركز نفسه، وقف محمد عزيز الحبابي ـ وهو من يعد نفسه مع ذلك مؤسس فلسفة «الغدية» ـ لينقد خطاب التقدم إلى الأمام الذي قامت عليه إيديولوجيا النهضة العربية، وليقترح، يأساً من التقدم، القطيعة مع حضارة العصر والانكفاء نحو الماضي بحجة الاستعداد للوثوب نحو المستقبل تماماً كما يفعل البطل الرياضي عندما يتراجع القهقرى ليقفز: «الخطاب العربي اليوم من نوع فاته الركب... إنه خطاب كان ضرورياً عند الاحتكاكات الأولى بالغرب... واليوم، وقد وعينا عمق التخلف، ومقدار سيطرة الغرب، وشمولية الاستلاب الذي نعانيه في كل الميادين، أما آن لنا أن نغير الخطاب؟... التفاوت كان يعد بعشرات السنوات، وبين الحربين أصبح يقاس بقرون، واليوم بدأ يدخل الغرب حضارة جديدة، حضارة ما بعد التصنيع. أما نحن، فنحاول عبثاً أن نلج عصر التصنيع، فإذا بكل المحاولات تخفق... هل تحرر أي بلد ثالثي من قبضة التخلف[2]؟ إن الغربيين يسموننا بـ«الشعوب التي في طريق النمو»

1ـ في القومية العربية والإسلام، ص393.

2ـ بلى، ليس التخلف قدراً يونانياً، وثمة بلدان في طريقها إلى التحرر من قبضة التخلف، ومنها بوجه خاص بعض دول جنوب شرقي آسيا وكوريا الجنوبية التي تتهيأ على ما يبدو لتكرار «المعجزة اليابانية»، والصين المرشحة لأن تكون «عملاق الغد».

في حين أننا، موضوعياً، في طريق نمو التخلف! فإلى متى سنبقى نتخبط من تخلف إلى تخلف؟ طبقاً للخطط نفسها وبالأسباب نفسها؟ فالإشكالية هي: كيف تكون وثبتنا؟ ونحو أي مكان؟... ماذا يمكن أن نقترح؟ نقترح **القطيعة** مع قيم حضارة التصنيع ونماذجها، علنا نستعد لنأخذ قطار حضارة الغد وهو يسير»[1].

وفي الندوة إياها وقف عبد الله فهد النفيسي ليعلن ضرورة الانسحاب من السباق الحضاري، والامتناع أصلاً عن الجري تحاشياً «للصدمة الحضارية» واللهاث حتى الموت: «إن الغرب يريد أن يجعلني دائماً متعلماً لديه، وأن يوهمني أني مهما حاولت اللحاق به، فمعدل إنتاجه أسرع بكثير من معدل لحاقي به، وبالتالي تتسع الفجوة بيني وبين الغرب، فأصاب بالصدمة الحضارية وأجري يائساً وراءه، حتى أموت»[2].

والعجيب أن هذه الكلمات، المتفجرة باليأس الحضاري، تكرر بصورة شبه حرفية ما كان كتبه ممثل السلفية اليسارية حسن حنفي قبل أربع سنوات في معرض تنديده بحركة الترجمة «الذيلية» التي دشنها عصر النهضة: «نحن مازلنا نترجم... مازلنا نستوعب ونتعلم ونتتلمذ. ولما أصبح معدل الإنتاج الغربي أسرع بكثير من معدل الاستيعاب فسنظل دائماً لاهثين وراء الغرب، محاولين اللحاق به حتى نصاب بالصدمة الحضارية، فنتعب ونيأس ونموت»[3].

وضمن هذا السياق نجد مؤلفاً مثل برهان غليون لا ينتظم أصلاً في سلك دعاة الإضراب الحضاري ـ بل يجعل على العكس مما يسميه بالإبداع الحضاري قانون إيمان له ـ يسوق الماء مع ذلك إلى طاحونهم ويمدهم بحجج إضافية عندما يمارس بدوره الخطاب التراثي ويتغنى بالتراث، ليس حتى بوصفه عامل **مقاومة** ثقافية، بل باعتباره قوة **عطالة** ثقافية، وذلك من

1ـ محمد عزيز الحبابي، في: **التراث وتحديات العصر**، ص827-828.

2ـ عبد الله فهد النفيسي، في: المصدر نفسه، ص820.

3ـ حسن حنفي، «تراثنا الفلسفي»، في: مجلة **فصول** (القاهرة)، العدد الأول (1980)، (معاد نشره في: **دراسات فلسفية**، بيروت، دار التنوير 1982، ص91).

حيث أن التراث «يشكل ثقلاً نوعياً يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح والجريان وراء كل بدعة وصرعة... ويسلحها بقوة عطالة ضرورية... ويشكل بالضرورة قيداً على النخبة العليا التي يمكن أن تجنح مع غياب أي مقاومة ثقافية محلية إلى الاندماج في الحضارة الصاعدة واستخدام آلياتها وأدواتها لتقوية سلطتها... وتزداد أهمية التراث للوجود العربي، كلما تعرض البنيان السياسي والاقتصادي إلى الهزات والانقلابات العنيفة، فيلعب فيه دور المرساة»[1].

النكوص كإلغاء للذاتية واستقالة من الفعل التاريخي

إذا كان الطفل يميل ميلاً طبيعياً كما رأينا إلى أن يخلع على الراشد كلية قدرة سحرية، فما ذلك إلا لأن العلاقة التي يقيمها الطفل مع الراشد هي بالضرورة من طبيعة وكَلية ANACLITIQUE، بحكم العجز الجوهري الذي جُبل عليه الكائن البشري الصغير وطول المدة الزمنية التي يستغرقها تدربه على الاستقلال الذاتي وانفكاكه من قيد التبعية لوالديه، أو لمن يقوم مقامهما، بخلاف ما هو عليه واقع الحال في العالم الحيواني مثلاً. فكلية القدرة التي يعزوها الطفل إلى الراشد تكون له ـ أي للطفل ـ مصدر طمأنينة وراحة وتعفيه من مواجهة سابقة لأوانها للواقع بحكم عدم نضج وسائله العضلية والإدراكية، وتترك للراشد أمر التكفل بحاجاته وتوفير الحماية والرعاية له وتذليل غرابة العالم الخارجي وعدائيته. ولكن ما هو طبيعي لا يعود كذلك إذا ما صدر عن الراشد نفسه. فالراشد الذي يسلك سلوكاً وكلياً في الحياة يكون لسان حاله كمن يقول: إني مازلت طفلاً. ولو طبقنا هذا القول على فلسفة التاريخ، لكانت ترجمته: لست أنا، أو ليس الإنسان عموماً، هو فاعل

---

1. برهان غليون، **اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (دار التنوير، بيروت 1985)، ص298 و303. والواقع أن التشبيه الأخير هذا كان يمكن أن يكون سديداً فيما لو أن سفينة المجتمع العربي كانت مندفعة في خضم «الحضارة الصاعدة»، أي الحداثة، اندفاعاً منفلتاً من كل عقال. أما وأن سفينة المجتمع العربي تعاني، أكثر ما تعاني، من صعوبة الإقلاع أصلاً، فإن «المرساة» تبدو وكأنها تشكل هي نفسها عاملاً أساسياً في تلك الصعوبة. وهذه نقطة لنا إليها عودة.

الفعل. والحال أن فلسفة التاريخ التي يمارسها المثقف العربي المنخرط في سيرورة نكوص عميقة تقبل تماماً التوصيف بأنها من نمط وكلي. فليس صانع هذا التاريخ هو الإنسان، بل هو على الدوام قوة مجردة، محبوة بكلية قدرة سحرية، تتوب منابه وتكون للتاريخ بمثابة المحرّك الغفل، اللامشخص. وهكذا يتحول الخطاب التاريخي، لا من «خطاب فردي إلى خطاب اجتماعي» كما يرى محمد أركون فحسب[1]، بل كذلك من خطاب عيني إلى خطاب مجرد، من خطاب مبني للمعلوم إلى خطاب مبني للمجهول، من خطاب يحمل توقيع الفاعل إلى خطاب مُغفَل من الإمضاء. وسواء أكان فاعل الفعل في هذا الخطاب هو «**التراث**»، أم بدائله ومعادلاته مثل «الوحي» و«التوحيد» في خطاب السلفيين، أو «العنصر العربي» و«اللغة العربية» في خطاب القوميين، فإن الواقعة الأساسية التي يحيلنا إليها هي استقالة الذاتية الإنسانية وغياب الفعَلة التاريخيين الذين هم بالضرورة البشر (وإلا استحال أن يكون التاريخ هو التاريخ). وتقدم لنا كتابات منير شفيق من هذا المنظور مثالاً ناجزاً على خطاب تاريخي مغيَّب فاعله العيني خلف قوة مجردة، لامحدودة الفاعلية، مهمتها أن تكون للفعَلة الحقيقيين الذين هم البشر ما يكونه الراشد الكلي القدرة للطفل الذي لا حول له ولا قوة. وهكذا يغيب في النص التالي المسلمون، يغيب الرسول والصحابة والتابعون، يغيب الأمويون والعباسيون والفاطميون والأيوبيون، يغيب المهاجرون والأنصار والخوارج والسنّة والشيعة، يغيب العرب والفرس والترك وباقي العجم، ولا يحضر سوى **الإسلام** في تجريد مطلق، متعالٍ، محتكر لكل مبدأ الفاعلية: «أثبت **الإسلام** أنه قادر على النهوض بالأمة المرة تلو المرة بعد كل كبوة أو نكسة أو هزيمة أو انهيار... فمهما كان الخطب شديداً والهزيمة كبيرة والعدو بطاشاً وماكراً، كان الإسلام قادراً على أن يخرج في الأمة من يقودها ويصلح أمرها ويعبئها... وبهذا شكّل الإسلام تلك القوة الجبارة التي تزود جسد الأمة بعوامل الدفاع والمقاومة والهجوم...

---

1. محمد أركون، **نحو نقد للعقل الإسلامي** Pour une critique de la raison islamique، (ميزون نوف-لاروز، باريس 1984)، ص110، وذلك في معرض قراءته التحليلية لنص لأنور الجندي، من كتابه: **الإسلام والدعوات الهدامة**.

فالإسلام هو الذي يقوّم اعوجاجها حين تعوجّ، ويشفيها من أمراضها حين تُبتلى بالعلل، ويدفعها للجهاد حين يغزوها الأعداء، وينهضها حين تكبو»[1].

وإذا كان هذا الخطاب يمارس إلغاء الذاتية التاريخية على نحو لاشعوري، فإن ممثل السلفية اليسارية بالمقابل يرفع هذه الممارسة إلى مستوى النظرية الواعية والإرادية من خلال أطروحته عن «الوحي» باعتباره فاعل الفعل في كل الحضارة العربية الإسلامية، لا في نشأتها فحسب، بل كذلك في تطورها ومسارها على امتداد القرون، إلى حد أمكن له معه أن يقول إنه لا يهم أن يكون ابن سينا هو ابن سينا، وابن رشد هو ابن رشد، و«لو لم يظهر ابن سينا وابن رشد لظهر غيرهما». فالظواهر الفكرية في الحضارة العربية الإسلامية «مستقلة عن القائلين بها»، ولا معنى للحديث عن «السينوية» أو «الرشدية»، و«ما الأشخاص إلا حوامل للأفكار وليسوا مصدراً لها»[2]. فالمؤلفون كلهم يعملون «وكأنهم فريق واحد»، و«من ثم لا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع إلى الوحي»[3].

وليس من العسير، من وجهة النظر التحليلية النفسية، أن نحزر ما الغاية وما الفائدة التي يمكن أن يتوخاها طالب «الوحدة الاندماجية» من هذا النزع للفردية ومن هذا التجرد من الذاتية. فكما تقول جانين شاسغيه-سميرجل، فإن

1ـ شفيق، **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، ص46 و47 و66. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما تؤكده معطيات التحليل النفسي من أن الفاعلية تقرأ دوماً من قبل اللاشعور على أنها مبدأ مذكر بينما تُقرأ الانفعالية على أنها مبدأ مؤنث، فإننا لا نستطيع أن نغض الطرف عن الرمزية الجنسية التي ينطق بها، ولاسيما إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الوقع الشديد التأنيث للفظة «الأمة» ـ التي تحتل في النص قطب الانفعالية ـ من حيث أنها اسم مؤنث لفظاً وله قدرة استحضار كبيرة من الناحية الاشتقاقية لكلمة «الأم». وبالفعل، إن هذه الرمزية الجنسية ـ التي لنا عودة إلى دلالتها ـ لا تعود تخفي نفسها عندما يضيف مؤلف **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر** قوله: «أثبت الإسلام مراراً وتكراراً عبر تاريخ الأمة قدرته على إنهاضها وتحريكها. فالأرض ـ الناس ـ بالنسبة إليه مجهزة عطشى لمائه، وخصيبة لبذوره» (المصدر نفسه، ص140).

2ـ حسن حنفي، **التراث والتجديد** (دار التنوير، بيروت 1981)، ص64-65.

3ـ حسن حنفي، **دراسات إسلامية**، ص229. ولنا، على كل حال، إلى هذه النظرية الحنفية الانصهارية FUSIONNELLE عودة مطولة في الجزء الثاني من «**المرض بالغرب**» الذي سيصدر تحت عنوان «**ازدواجية العقل**».

«تضييع حدود الأنا يجعل الفرد قابلاً للتوحد والتماهي لا مع كل عضو في الجماعة فحسب، بل مع التكوين الجماعي بأسره. وفي هذا إرضاء لنداء العظمة عنده، لأن أنا كل واحد يصير بمثابة امتداد للجماعة في جملتها. وعندئذ يفقد أعضاء الجماعة تفردهم، ويتشابهون تشابه النمل أو الدود»[1].

ولكن ليس من العسير أيضاً أن ندرك ما الوشيجة التي تجمع بين هذا الإلغاء للذاتية وللفردية وهذا الطلب للتماهي الانصهاري مع الجماعة وبين ذلك العَرَض النكوصي المتمثل بالإضراب عن النمو بالمعنى الحضاري للكلمة. فكما يقول جورج موكو، فإن ما يميز المجتمعات الأبوية، المتقدمة حضارياً على المجتمعات البدائية أو الطبيعية أو «الأموية» التي تحتضن الفرد وتذيبه في الجماعات والتي تنعدم فيها الحدود بين الواقع والخيال والسحر انعدامها بين القوى الطبيعية والقوى الخارقة للطبيعة، هو أنها ـ أي المجتمعات الأبوية ـ تفسح المجال، لأول مرة في التاريخ، لـ«تطور الفردية بديلاً عن الانصهار في الجماعة طرداً مع تولي الأفراد لمسؤولياتهم وتقلص تبعيتهم للقوى الخارقة للطبيعة»[2]. وعلى هذا النحو، فإن النكوص إذا ما أخذ شكل إلغاء لتفرد الهوية وتذويب لحدود الأنا وإعادة صهر له في الكلية الجماعية، يمكن تأويله على أنه **نكوص من الطور الأبوي إلى الطور الأموي** من الحضارة، وارتداد عن تصور للعالم يتصف بقدر أو بآخر من الموضوعية والعقلانية ومن الاعتقاد بالقدرة على السيطرة على الطبيعة وعلى تحقيق التقدم التقني والعلمي إلى تصور أكثر ارتهاناً للإسقاطات اللاشعورية وأكثر نفاذية على القوى الخارقة للطبيعة وأكثر امتثالاً للتعامل السحري مع الواقع.

1ـ جانين شاسغيه-سميرجل، **مثال الأنا، دراسة تحليلية نفسية حول مرض المثالية** L'idéal du moi, essai psychanalytique sur la maladie d'idéalité. (منشورات تشو، باريس 1975)، ص98.

2ـ جورج موكو، **قتل طفل وحصر الفصامي والجنسي المثلي** Le meurtre d'un enfant et l'angoisse du schizophrène et de l'homosexuel (المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1979)، ص171.

النكوص كإحياء للمخطط العائلي

يقول جيرار ماندل إن «الإنسان المعاصر غالباً ما يعيش مشكلات المجتمع وكأنه لا يزال طفلاً في أسرته»[1]. وانطلاقاً من أن أحد المظاهر الأساسية التي يتجلى بها هذا النكوص الطفلي هو «النكوص من السياسي إلى النفسي» ومن أن «التعبير السيكولوجي عن المنازعات في الحياة الاجتماعية هو بحد ذاته عرض مرضي يدل على عدم نضج المستوى السياسي»، فإنه يكون مباحاً لنا، حيثما عاود «المخطط العائلي» ظهوره في الواقع الاجتماعي عوضاً عن المخطط السياسي أو الطبقي، الكلام عن نقص في النضج وعن تشبث أو إحياء للتصور الطفلي للعالم، أي التصور الذي لا يتعقل موضوعات الواقع الخارجي إلا بمفردات «الأب» أو «الأم» أو «الأخ» بكل ما يمكن أن تستقطبه هذه المقولات العائلية من مشاعر الحب أو الكره أو الازدواجية الوجدانية عموماً[2].

والحال أن ما من قضية يعيشها المثقف العربي «وكأنه لا يزال طفلاً في أسرته» مثل قضية التراث التي باتت، في هذه المرحلة التاريخية الموسومة بردة فكرية من طبيعة نكوصية، تحتل مكانها في الخطاب العربي المعاصر بصفتها «**قضية القضايا**»[3].

والواقع أننا لا نغالي إذا قلنا إن التراث في الخطاب العربي المعاصر قد تحول إلى خشبة مسرح لتمثيل مختلف الضروب الممكن تخيلها من تلك المسرحية الطفلية بألف ولام التعريف التي كان فرويد أسماها بـ«الرواية العائلية» للأوديبي الصغير.

1ـ ماندل، **التحليل النفسي الاجتماعي**، ج1، ص51.

2ـ المصدر نفسه، ص17 و34.

3ـ هكذا ورد وصف قضية التراث بقلم السيد يسين، مدير مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية في مؤسسة الأهرام، الذي يضرب هنا صفحاً عن الشواغل السياسية والإستراتيجية الكبرى، على صعيد الواقع الموضوعي، مثل إسرائيل والتخلف والمسألة الديمقراطية والوحدة العربية، الخ، ليجعل التراث وحده «يقف في الصدارة من قائمة الهموم الكبرى التي تشغل بالنا في الوطن العربي، مثقفين بشكل خاص، ومواطنين بشكل عام» (انظر: تقديمه لبحوث ومناقشات ندوة، **التراث وتحديات العصر**، ص11).

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الدور الرئيسي الموكل إلى التراث بصفته أباً رمزياً، فلا غرو أن تكون الرواية العائلية الأكثر تداولاً في الخطاب العربي المعاصر هي رواية التراث باعتباره بالتعريف «سنة الآباء وأخلاقهم وتقاليدهم»[1]. ومن الممكن تأول كل موجة السلفية التي انزاحت في أعقاب الهزيمة الحزيرانية على أنها فعل لواذ بحمى ذلك الأب المعنوي الكبير الذي إسمه التراث، ولاسيما في الوجه المحاط منه بهالة الدين، والذي يقال لنا اليوم بألف صورة وصورة ـ على نحو ما يقال للطفل الفاقد لسبب من الأسباب شعوره بالطمأنينة ـ إنه «هو الدرع الواقية للشعب، وهو الحامي لمكاسبه، والمحافظ على هويته»[2].

ولكن إلى جانب هذه الرواية المركزية، التي تتناثر شواهدها على نحو غير قابل للحصر في كل الخطاب التراثي المعاصر، فإن ما أسميناه بالمخطط الطفلي في قراءة التراث يتسع لروايات فرعية يصعب بدورها حصرها.

فعلى هامش الرواية الأبوية التي تماهي إجمالاً بين التراث وتعبيره الديني، هناك **الرواية الأموية** التي تختزل التراث إلى بعده اللغوي، فتجعل من اللغة القومية **رابطة رحمية**. وتلك هي، على سبيل المثال، زبدة فلسفة زكي الأرسوزي في «الرحمانية». فعنده أن «كلمة **أمة** هي والأم مشتقتان من نفس المصدر، والأم هي الصورة الحسية للأمة، مَثَلُ هذه من أعضاء المجتمع كمثل الأم من أبنائها». والحال أن «حدود الأمة هي حدود لغتها»، وعن لغة الأمة يصدر أبناؤها صدور الجنين عن رحم أمه؛ فهي «مصدر كينونتهم»، ومنها يستمدون «النسغ والقوام»، وبها يتصلون **بالأم الكبرى التي هي أمتهم** «اتصالاً رحمانياً»، أي اتصالاً «رمزه الرحم» بحيث لا ينقطع حتى بعد «أن يستقل الجنين بالولادة»؛ وذلك هو أصلاً معنى الرابطة القومية التي هي بالماهية «تجربة رحمانية مثلى»[3].

1. صبحي الصالح، في: **التراث وتحديات العصر**، ص187.
2. حسن حنفي، **الحركات الإسلامية في مصر** (المؤسسة الإسلامية للنشر، بيروت 1986)، ص151.
3. زكي الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة** (مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق 1972-1974). م6، مواضع شتى.

وفي ركاب الفلسفة الرحمانية الأرسوزية يسوق لنا فائز إسماعيل، في مداخلته المطولة في ندوة «التراث والعمل السياسي» التي عقدها المجلس القومي للثقافة العربية ومنتدى الفكر والحوار في الرباط في تشرين الثاني 1982، يسوق لنا رواية عائلية **بنوية** نموذجية. فمن يتصدى لحمل راية التراث هذه المرَّة ليس أباً ولا أماً، بل هو ابن، وابن ممارس على نحو تام الشفافية لفعل «التمرد على الأب». فالابن هنا ليس ابن أبيه، بل ـ بإعلان من لسانه ـ ابن أمه: «حتماً إنني لست انتسب إلى الأكاديين والأشوريين والبابليين، ولا إلى الفراعنة والهكسوس، ولا إلى الفينيقيين والكنعانيين، ولا إلى معين وسبأ وحمير، ولا إلى تدمر والبتراء، ولا إلى عبس وذبيان وغسان وعدنان والأمويين والعباسيين، وإنما **أنا ابن هذه البقعة من الأرض**»[1]. وهو أيضاً ابن تلك الأم الأخرى التي هي **اللغة**: «فاللغة العربية هي الأساس، وهي البداية للانتساب إلى العروبة، ذلك أن اللغة العربية ما وفدت إلى العرب من الخارج، وإنما خرجت من أعماق الإنسان العربي... وهي بالنسبة إلى العرب أكثر من لغة وأكثر من ثقافة؛ فقد حملت خصائص الأمة، وكانت من أهم مقومات تكوينها وصمودها آلاف السنين»[2]. والحال أن ابن الأرض وابن اللغة هذا يأبى أن يكون ابناً للتراث. فالتراث، من حيث هو تراث الأجداد والآباء، «عاجز عن أن يسد حاجات الجيل». وليس إرث الماضي الميت هو ما يحيي الجيل، بل العكس هو الصحيح. فجيل المستقبل هو الذي «يمنح التراث صفة الحياة والاستمرار». آية ذلك أن «التراث ثابت والحياة حركة، التراث توقف عند حدود الحياة والحياة لا تنتهي، التراث أعطى والحياة لا تزال تعطي». و«ما هو مبرر وجودنا نحن الجيل العربي حين نباهي بالتراث كما يباهي الشيخ بأيام شبابه الخالية؟». و«إذا كان الماضي مسؤولية الأجداد، فالحاضر والمستقبل مسؤولية جيلنا نحن. وإذا وقفنا عند مسؤولية الأجداد بالتزامنا بالماضي وحسب، فكأننا ألغينا دورنا في الحاضر والمستقبل، بل ألغينا وجودنا كله». ذلك أنه إن تكن

1ـ فائز إسماعيل، «من نحن؟ بين التراث والتجديد والثورة»، في: **التراث والعمل السياسي** (منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ومنتدى الفكر الحوار، باريس 1984)، ص12.
2ـ المصدر نفسه، ص16.

الحياة صراعاً، وإن يكن التاريخ صراعاً، فإن «الصراع الحقيقي هو بين الماضي والمستقبل، الصراع بين القناعة والطموح، العجز والقدرة، الاستسلام والحرية». والحال أن «جميع شعوب العالم حددت موقعها بالنسبة إلى المستقبل، إلا العرب فإنهم لا يزالون يحاكمون الماضي، ويحاكمون أنفسهم أمامه». والحال أيضاً أن «كلمة **التاريخ** لم تعد تعني الماضي وحده، وإنما أصبحت تعني الماضي والمستقبل معاً». و«إن كلمة **نحن** في الماضي تعني الأجداد، أما في الحاضر والمستقبل فهي تعنينا نحن أبناء الحاضر والمستقبل». فـ«هل مطلوب منا أن نناقش اليوم: ماذا أراد الأجداد... أم نناقش: ماذا نريد نحن، وكيف نريد، ومن هم نحن». وإذا كان «المطلوب منا أن نمتلك الماضي، لا أن يمتلكنا الماضي»، وإذا كانت «قوالب الأجداد ليست مؤهلة دائماً لطاقات الأبناء»، وإذا كانت «أمتنا التزمت بالتراث قروناً طويلة وبقيت المسافة بينها وبين العصر طويلة»، فـ«هل لها من طريق غير الثورة»؟ والثورة، التي هي على الدوام **فعل بنوي، لا تعني** شيئاً آخر سوى «رفض سلطان الماضي على الحاضر» والبدء «من جديد بلا مسلمات مسبقة»، والالتزام بالمستقبل دون الماضي لأن «قوة الأمم تبدو في مدى التزامها بالمستقبل... وضعف الأمم يبدو من نسبة التزامها بالماضي». وبطبيعة الحال فإن الكلمة الأخيرة في هذا الفصل الأخير لا يمكن أن تكون إلا «للتقدمي» لا «للرجعي»، لأن «التقدمي هو الابن الشرعي لهذا الوطن، والرجعي دائماً وأبداً لقيط في هذا الوطن، إن لم يكن دخيلاً عليه»[1].

وتتفرع من الأرومة الأرسوزية رواية عائلية أخرى تتمحور حول كراهية ذلك الأخ الدخيل، أي غير الشقيق بالمعنى الحرفي للكلمة[2]، الذي

1ـ المصدر نفسه، ص19، 40، 41، 43، 45، 57، 71، 75، 76، 78، و86. وبديهي أننا لا نقيم هنا علاقة مساواة بين النزعة الأبوية الماضوية وبين النزعة البنوية المستقبلية كما تتمثل في التفريعات «الثورية» للرحمانية الأرسوزية. ولكن ما دامت رؤية التاريخ تقدم على هذا النحو خشبة مسرح لإخراج الرواية العائلية وإحياء المخطط الطفلي، فلنا أن نعتبرها نكوصية في **بنيتها النفسية التحتية**، حتى ولو كانت تدعي أنها «تقدمية» في **بنيتها الإيديولوجية الفوقية**. فالابن «التقدمي» المتمرد على الأب قد لا يقل عصابية عن الابن «الرجعي» الطالب لحماية الأب.

2ـ الشقيق في العربية هو من كان أخاً لأخيه من شق واحد، أي من أم واحدة، أما الأخ غير الشقيق فهو من كان أخاً من الأب، لا من الأم.

يتمثل، في نطاق الحضارة العربية الإسلامية، بـ«الشعوبيين» أو «الأعاجم» على اختلاف أجناسهم. فالتراث العربي الأصيل في نظر الأرسوزي هو تراث الجاهلية وصدر الإسلام، أما ما عداه فهو تراث هجين من صنع «المستعربين» و«الهجناء» من «أمثال ابن المقفع والفارابي وابن سينا والغزالي»،[1] ممن تطفلوا على دين العربي وعلى لسانه معاً، فأتقنوا العربية من خارج حدسها، بدون أن يكون في مكنتهم أن يتصلوا بها اتصالاً رحمانياً، وبدون أن تكون لهم «بمثابة الأنسجة من الكائن الحي» و«الأم من مهجة كبدها». فبدلاً من أن يكون كيانهم ولسانهم شيئاً واحداً، وبدلاً من أن توحي كلماتهم بحقيقتهم، بقيت الكلمة عندهم ـ وهم بالتعريف أعاجم ـ «دلالية واصطلاحية يلتصق بها المعنى عَرَضاً مثلما تلجأ الروح المتشردة إلى الجثة فتستوحش منها»[2]. ومع طغيان هذا «العِرق الملعون» وتلويثه لنقاء الدم العربي ولحضارة الأم ولغتها بدأت مسيرة العرب الأقحاح نحو الانحدار والانحطاط، وطويت صفحة عهدهم البطولي وبات حظهم الوحيد من التاريخ هو «سفر الخروج»: «لما طغى الأغيار على بيئتنا انحرف قوام إنسانيتنا وتجوفت مؤسساتنا من جراء الانحراف حتى جف فيها نسغ الحياة، وتحول تراثنا إذ ذاك إلى ظلف يعوق الآمال عن الانطلاقة، وتردى مجتمعنا إلى مستنقع تعيث فيه الأنانية... لكن هل وقف الأعاجم عند إزاحة مجتمعنا عن حقيقته؟ لا، ولا عند إخراج العربي عن محور شخصيته. لقد نفذوا إلى صميم أصالتنا. فبالهجانة أفسدوها، وبالانتخاب المتدني استنزلوها إلى أن غارت في بنيتنا قواعد خصالنا الكريمة»[3]. ومن ثم لا غرو أن تنحط «الرحمانية» لدى تلامذة الأرسوزي إلى **تصور هذائي للتاريخ** يحمّل الأغيار والدخلاء والهجناء من الإخوة بالتبني وزر «سِفر الخروج» منه ويدعو إلى شن حرب إبادة شاملة ضد كل ذرية «الشعوبيين» لتنقية الدم العربي من كل السموم والجراثيم التي بثوها فيه والتي كانت للانحطاط العربي بمثابة العلة الأولى والأخيرة. هكذا يكتب مؤلف «**في الشعوبية**» يقول: «الشعوبية حركة

1ـ الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص289.

2ـ المصدر نفسه، ص92.

3ـ المصدر نفسه، ص278.

عدائية عدوانية مضادة، ذات طبيعة تعصبية عمياء ومقاصد تخريبية هدامة. وتقوم في جوهرها على مناهضة العرب قومية وأمة وشعباً ووطناً ودولة وحضارة، ومحاربتهم محاربة شعواء لا هوادة فيها، وتأليب الخصوم والأعداء عليهم في كل مكان، والتواطؤ ضدهم تواطؤاً كلياً في كل زمان ومع أية أمة ودونما شرط. وهي في ذلك مسيَّرة تسييراً تاماً بحقدها الأسود عليهم وكراهيتها الشديدة لهم وهوسها الجنوني بالثأر منهم وجنوحها الإجرامي إلى تمزيقهم وتقويضهم والقضاء عليهم، بأي شكل من الأشكال... ومن هنا تتنكر تنكراً مطلقاً لكل من هو أو ما هو عربي، وتحط من قيمته وشأنه... كما تعمل بكل ما في وسعها لتجريد العرب، كعرب، من جميع ما يتمتعون به من مزايا... وعلى الافتراء والتجني عليهم بتحميلهم ما يمكن وما لا يمكن تحميلهم إياه من نقائص ومثالب وعيوب... وتشتمل الشعوبية عامة على خليط غريب متنافر من البشر، يتعددون في أجناسهم ولغاتهم وأديانهم وطوائفهم... ولكنهم يلتقون ويتحدون حول مبدأ جماعي أكبر هو من مبدأ العداء للعروبة وفي سبيل هدف شمولي أوحد هو هدف القضاء على العرب... لا القضاء على الوجود العربي الكائن فحسب، بل القضاء على كل وجود عربي مقبل، أي القضاء على الأمة العربية ذاتها كأمة، بكل ما لها من مقومات وخصائص عظمى»[1]. وفي حرب الوجود ضد الوجود هذه، المشنونة ضد «الجنس العربي»[2] بكل ما «يتمتع به من عظمة كونية فريدة لا تكاد تدانيها عظمة جنسٍ من الأجناس على الإطلاق»[3]، تدور أقسى المعارك ـ لأنها أدومها أثراً ـ على الجبهة الثقافية، إذ «كما تشتمل الشعوبية على هذا الخليط الغريب المتنافر من البشر، فإنها تشتمل بدورها على خليط غريب متنافر من الثقافة، يمكن أن نطلق عليها بحق اسم «الثقافة الشعوبية». وتتكون هذه الثقافة، العربية قالباً والأجنبية قلباً، من عناصر شتى مستوردة، من الآداب والفنون والعلوم، استمدت قديماً وبصورة سلبية من ثقافات الفرس والهند والصين واليونان والرومان، واستمدت حديثاً

1ـ إسماعيل العرفي، **في الشعوبية** (د.م.: د.ن.، 1979)، ص15-17.

2ـ لا ننس أن «الجنس» أو «الدم» هو، بالنسبة إلى اللاشعور، مقولة أموية.

3ـ العرفي، المصدر نفسه، ص43.

وبصورة مشوهة من ثقافة الغرب. وعلى هذا، فهي ثقافة هجينة ممسوخة، قد أوجدت إيجاداً قسرياً شاذاً لتكون مناقضة ومضادة ومناهضة، في روحها وشكلها وطابعها، لروح وشكل وطابع الثقافة العربية الأصيلة»[1]. ولا تقلّ خطورة عن الشعوبية الثقافية الشعوبية الدينية، إذ أن الإسلام، من حيث هو رسالة العرب إلى العالم، كان هو المنفذ الذي مكّن «للهجناء» من التسلل إلى حضارة «الأصلاء» لينفثوا سمومهم في نقطة المنبع بالذات بعد كل التلويث الذي أحدثوه في نقاط المصب: «لما كان الدين الإسلامي هو دين العرب القومي الفذ، الذي هو نتاج عبقريتهم الإلهية الخلاقة ومنظار رؤيتهم الكونية الشاملة وحامل رسالتهم الحضارية العامة... كان تخريبه إذن تخريباً لأول وأضخم دعائم كيانهم القومي الأكبر... وقد كان حقد الشعوبية مفرطاً جداً على الدين الإسلامي... ومضت إلى أبعد ما يكون في العمل على تخريبه... وقد كان النجاح حليفها في هذا المضمار، إذ تسنى لها في النهايةٍ أن تحيل هذا الدين الأحادي الجامع إلى خليط غريب متنافر من الملل والنحل والشيع والفرق والطوائف الهجينة الممسوخة... وقد كان تمذهب الشعوبية الظاهري الكاذب بالدين الإسلامي عاملاً أولاً من عوامل نجاحها التخريبي ذاك. فبواسطة ما كان يوفره لها من الحرية استطاعت بكثير من اليسر والسهولة أن تبث في ثنايا هذا الدين التوحيدي الحنيف كل ما كانت تبغي بثه من سموم الشك والكفر والإلحاد والزندقة، ثم أن تفسد من بعد ذلك كل علم من علومه الأساسية الكبرى. وقد أفرزت الشعوبية من خلال نشاطها الديني الزائف عدداً ضخماً من رجال الفقه والحديث والسيرة والتصوف والفلسفة، ممن لعبوا أدواراً إفسادية خطيرة ما تزال آثارها السلبية الهدامة باقية أو ماثلة حتى اليوم، وممن كان من بينهم العديد من الذين تسنموا مراكز دينية رفيعة، ونالوا صيتاً علمياً مدوياً، وعرفوا بمذهب فقهي أو تصوفي أو فلسفي مشهور. وقد نال هؤلاء الفقهاء والمحدثون والمفسرون وكتّاب السيرة والمتصوفة والفلاسفة الشعوبيون امتيازات علمية واسعة... ولم يكن ذلك ناجماً، بطبيعة الحال، عن كفاءة وجدارة واستحقاق، بل عن اختلاق وتزويد

---

1. المصدر نفسه، ص17.

وتلفيق. فلقد أحاطتهم الشعوبية على مر الزمن بالعناية الفائقة والاهتمام البالغ والتقدير المفرط، بحيث جسمت كثيراً من مكانتهم العلمية وشهرتهم الدينية، حتى أظهرتهم وكأنما هم وحدهم حملة علوم الدين الإسلامي، بل حملة العلوم الإسلامية كافة»[1]. وبديهي أن كراهية الأعجمي بصفته أخاً غير شقيق ليست وقفاً على الأرسوزيين، بل هي موقف شائع في الخطاب العربي المعاصر حول التراث. وهكذا نجد المغدور الشيخ صبحي الصالح يؤكد، في مداخلته في ندوة ناصر الفكرية حول العلاقة بين العروبة والإسلام، لا على خصوصية هذه العلاقة فحسب، بل على حصريتها أساساً. فعلى الرغم من توكيده بأن الإسلام دين كوني، وبأن الحضارة التي تبلورت من حوله كانت «حضارة إسلامية ولم تكن حضارة عربية»، وبأنها لم تسمَّ «حضارة العرب» إلا «على ألسنة المستشرقين للتفريق بين الأمة الإسلامية وعناصرها»[2]، فإن توكيده النظري هذا لم يمنعه من أن يضيف القول من منطلق التبخيس والنفي لدور الأخ الدخيل: «إن عمل العرب هو تفهم الإسلام لأن غيرهم، مهما أراد، فلن يفهم الإسلام. لا تصدقوا أن أعجمياً يستطيع أن يفهم الإسلام. أنا اليوم أشتغل، كما يعلم أصدقائي، بمعجم عربي-عربي، وعربي-إفرنسي، في مئتي ألف كلمة في كل من المعجمين. ومع ذلك، عندما أرجع إلى **لسان العرب** لابن منظور، أضيق ذرعاً بهذا الأعجمي الذي صنع معجماً وهو ما يزال يخلط بين الذكر والأنثى»[3]. وفي صيغة قريبة من صيغة «شعب الله المختار» ـ وهي صيغة يمكن وصفها بأنها هي الأخرى «رحمانية» ولكن خاصة ببني إسرائيل الذين يقيمون عصبيتهم أصلاً على صلة الرحم لا على عصب الأب ـ يؤكد محمد عمارة، نقلاً عن حسن البنا، أن «العرب هم شعب الإسلام المميز»، وأن قيادته يجب أن تكون لهم، فإن تولوها ارتفع، وإن توليت عنهم انخسف، وإن عزوا عز، وإن ذلوا ذل. ولكن هذا التوكيد الإيجابي على «العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام» لا يلبث أن ينقلب إلى ممارسة مجهور بها **للاهوت نفي**

1ـ المصدر نفسه، ص22-24.

2ـ صبحي الصالح، في: **العروبة والإسلام علاقة جدلية**، ص208.

3ـ المصدر نفسه، ص211.

الآخر، ولاسيما إذا كان هذا الآخر ـ وهو هنا المسلم غير العربي ـ لا يرتبط بالأمة/الأم ارتباطاً عضوياً، أي في التحليل الأخير «رحمانياً». وهكذا لم يجد الناطق السابق بلسان السلفية المتنورة حرجاً في الجمع بين النقيضين ليؤكد، من جهة أولى، إن «الإسلام كدين، ومن حيث أصوله الاعتقادية، ليس خصوصية عربية، وإنما هو، من هذا الجانب، ذو قسمة عالمية وإنسانية، وذو طابع عام يتعدى الأمم والشعوب والقوميات والحضارات»[1]، ولينفي، من الجهة الثانية، «عالمية الإسلام» بتثبيته للعرب «خصوصية تميزهم وتمتاز بهم على الأمم الأخرى حتى في إطار الدين»[2]، وبإقامته علاقة معلول بعلة بين انحطاط الحضارة العربية الإسلامية وبين سيطرة الأعاجم، كما لو أن الأقوام المسلمة غير العربية كانت بحد ذاتها جرثومة وباء الانحطاط ولم يكن لها أي دور في هذه الحضارة سوى إفسادها. وهكذا وقع العرب ضحية مقلب تاريخي فريد في نوعه: فقد ربحوا العالم أو بالأحرى ربح العالم نفسه من خلال الرسالة الكونية التي حملوها إليه، ولكنهم خسروا أنفسهم وتلوثت أصالتهم بهجنة الهجناء وعجمة العجماء، فكان مثلهم كمثل ماء النبع النقي الذي يفيض ليغسل العالم من أدرانه، فيصفو العالم ويطهر، بينما يرنق الماء ويكدر. وأولئك الذين أتوا من العالم السفلي ولم يصدروا عن النبع السامي، بل أولئك الذين ارتدوا على النبع يعكرونه ويلوثونه، كانوا يحملون في أسمائهم بالذات علامة هجنتهم وعجمتهم، ودليل انتمائهم الكاذب وأخوَّتهم المدخولة، ونذير كارثة الانحطاط الذي لا يمكن أن يكون ـ هنا كما في كل الإيديولوجيات الشوفينية ـ إلا رجساً من فعل الغرباء الذين يؤلفون في النص التالي سلالة، بل أممية من عِرق قاييني ملعون: «من كان يتصور أن حكاماً من أمثال وصيف، وبغا، وكيغلغ، وياجور، وبايكباك، وبكالبا، ويارجوخ، واحفجون، وطاشتمر، وكنجور، وتكين، وأعز تسن، وابن كنزاجيق، وأساتكين، وخمارويه، وكافور، وكتبغا، وكجك، وجقمك، وحوشقدم، وتمربغا، وخايربك، وخسرو، وخورشيد، وجركس، والكربق، وكوالكيران، وأرناؤوط... الخ... من

1ـ محمد عمارة، في: المصدر نفسه، ص26.

2ـ المصدر نفسه، ص27.

كان يتصور أن حكاماً من أمثال هؤلاء الغرباء عن روح الأمة وقوميتها وحضارتها تزدهر في عهودهم، وتحت سلطانهم، قسمات العروبة القومية، فتفعل فعلها، وفي مقدمة هذا الفعل مصارعة هؤلاء الحكام، والثورة ضد استبدادهم بحكم أمة هم عن قوميتها وروحها وطابعها الحضاري غرباء... غرباء...؟»[1].

ويبني عبد الله القصيمي روايته العائلية البنوية هو الآخر على الكراهية، ولكن رأس حربة هذه الكراهية ليس موجهاً هذه المرة إلى الأخ الدخيل المزاحم للأصيل على ثدي الأم، بل ضد الأب نفسه، ومن موقع ما يسميه التحليل النفسي بالعدوانية أو **السادية الشرجية**. وما يميز هذه الكراهية في حالة القصيمي ـ وهي حالة فريدة ـ أنها كراهية نفيية شاملة لكل التراث، تتنكر له بتمامه وتتوتر بالرغبة السلبية في تدميره برمته بدون أن تستبقي منه شيئاً، وليست جزئية تتكر منه فقط ما يدّعيه الإخوة بالتبني أو بالرضاعة من نصيب لأنفسهم منه وفيه، ولا مدفوعة بدافع الغيرة الأخوية والرغبة الإيجابية في الاستئثار به كله دون المتطفلين عليه من غير ذوي الأرحام. والفرضية الأساسية التي ينطلق منها مؤلف «**العرب ظاهرة صوتية**» لتعقيل كراهيته التي لا يروى لها غليل لجماع التراث الأبوي هي أن الإنسان العربي قد حكم عليه بأن يكون مجرد إنسان مصوّت لأن قدر الولادة شاء له أن يكون ابناً لأولئك الآباء الذين يقال لهم «العرب»، والذين كانوا «في كل تاريخهم مصوتين فقط ولم يحدث أن كانوا متكلمين... لقد كانوا يجهلون الفرق بين الكلام والتصويت، لهذا كانوا يحسبون أنفسهم متكلمين... والعربي إذا قرأ تراثه، أو مهما قرأ تراثه، فليس إلا قارئاً وسامعاً ومتعلماً أصواتاً. إنه مصوّت يقرأ عن مصوّت آخر، عن مصوت يعيش في قبور آبائه وفي نفسه»[2]. والحال أن «التصويت» إرث عربي متجدد باستمرار يرثه الأبناء عن الآباء ويورثونه من بعدهم للأحفاد. وبما أن التراث هو صوت آباء الإنسان العربي «المخزونة جثثهم في مقابر

1ـ المصدر نفسه ص36.

2ـ عبد الله القصيمي، **العرب ظاهرة صوتية** (د.ن، باريس 1977)، ص158-161.

التاريخ المملوءة بالعفن والدمامات والفحش»، فلا غرو أن يكون زمن هذا التراث زمناً ميتاً: «عد إلى الماضي وانثر جميع توابيت أربابك وأنبيائك[1] وآبائك ووعاظك وشعرائك لتقرأ فيها كل معلقاتهم وجاهلياتهم وإسلامياتهم وكل حماسياتهم ومصاهلاتهم، ولتقرأ أيضاً... كل عدنانياتهم وقحطانياتهم، ثم عد من ذلك الماضي إن استطعت لتستمع وتقرأ اليوم كل ما تقوله وتكتبه وتذيعه جميع صحفك وإذاعاتك وكتبك وجميع أجهزة إعلامك ودعاياتك وجميع منابرك ومحاريبك، ثم لا تحاول أن تجد أن الزمن أو التاريخ قد تحرك أو فعل شيئاً، أو أنه قد وجد ليصنع أي فرق بين ما كان وما هو كائن، لا تحاول أن تجد أن التاريخ أو الزمن قد وجدا في تاريخك... فالزمن والتاريخ لم يوجدا في كل المسافة الممتدة بينك وبين آبائك»[2]. ولكن شيئاً واحداً وحيداً من أشياء هؤلاء الآباء الميتين ذوي الزمن الميت يأبى أن يموت، ألا هو «تصويتهم». فالآباء العرب الأموات لا يلدون الأبناء العرب الأموات سلفاً إلا كما يلد المصوِّت مصوِّتاً آخر ليلد بدوره مصوِّتاً ثالثاً في عملية **توالد ذاتي عقيم لمادة ميتة** تلد بدون أن يتولد عنها جديد وبدون أن تتخلق ذات جديدة: «إن الأجداد ليحبلون بذواتهم ويظلون يلدونها دون أن يحبلوا بأية ذوات أخرى أو يلدوها، أي دون أن يحبلوا بأبناء هم غيرهم، أصغر أو أكبر، هم صيغة أو كينونة أخرى، أو أن يلدوهم، كما حبلت أجيال الخلفاء والسلاطين والأئمة وشعراء المعلقات وأجيال البخاري وأبي هريرة[3] بذواتها ثم ظلت تلدها دون أن تحبل بأي شيء آخر أو تلد هذا الشيء الآخر. نعم العربي يلد آباه، وأبوه يلد جده، وجده يلد نفسه، يلد

---

1. تقترن الكراهية الأبوية عند القصيمي بنزعة إلحادية حادة وسافرة واستفزازية لا نقع على مثيل لها في كل الخطاب العربي المعاصر، ولا حتى في كل الفكر العربي، قديمه وحديثه، ولا نجد ما يضارعها إلا في الآداب الأجنبية، وعلى سبيل المثال لدى المركيز دي ساد. ولكن هذه النزعة الإلحادية، المتعمدة تدنيس القدسيات، لا تصدر عن نظر عقلي بقدر ما يحكمها موقف نفسي وبقدر ما تعكس تثبيتاً وجدانياً سلبياً، ومن نمط جنسي مثلي وشرجي كما كان سيقول فرويد، على الأب.

2. القصيمي، المصدر نفسه، ص159-160 و606.

3. من الصعب أن نقتبس شاهداً واحداً للقصيمي بدون أن يكون متضمناً لحفزة عدوانية مجهور بها ضد القدسيات.

ولادته. إنها المعجزة العربية»[1]. والتصويت إنما هو شكل توالد المادة الميتة. وإذا ما علمنا أن المادة الميتة بامتياز هي بالنسبة إلى اللاشعور البشري الفضلات الغائطية بالنظر إلى أن هذه الفضلات، كما يدل اسمها، هي ما يتبقى أو يترسب من المادة المتعضية، بعد كل عمليات الهضم والتمثل والأيض التي تمر بها، فلن يأخذنا الدهش إذا ما وجدنا مؤلف «**العرب ظاهرة صوتية**» يفصح عن كراهيته اللدودة للمادة الأبوية الميتة من خلال أطروحة مركزية تتأول التصويت على أنه عملية إفراز لفضلات، أو «استفراغ» بتعبير أدق ما دام إفراز الفضلات في الحالة التصويتية إنما يتم عن طريق الفم. فما التصويت إلا «أسلوب آخر من أساليب... قذف الذات لفضلاتها». والمصوِّت ـ وهو دوماً أب أو أبوي الوظيفة ـ عندما يصوِّت فإنما «يقذف بفضلاته النفسية، مثلما يقذف بدنه بفضلاته الأخرى... فضلات يستفرغها زاعماً أنها قداسات وعبقريات... أجل، إن المصوتين من أنبياء وزعماء وشعراء ومعلمين ووعاظ ليسوا إلا كائنات تقذف بفضلاتها البدنية من أفواهها على العقول والأخلاق والآذان»[2]. وعلى هذا النحو، وإذا ما ثبت أن جميع ضروب الآباء إن هم إلا «مستفرغون» ولا شأن لهم إلا أن يستفرغوا على «الكائن اللغوي» الذي هو الإنسان العربي «كل بداواتهم وبذاءاتهم وبلاداتهم وأحقادهم وبغضائهم وجميع رذائلهم النفسية والعقلية والتاريخية والأخلاقية والتسلطية»، وإذا ما ثبت بالتالي أن «اللغة هي أعظم وأشهر وأشمل أجهزة الاستفراغ»[3]، فإن اضطهاد الآباء للأبناء، وفق النمط الاستفراغي، يتخذ بالضرورة شكل مجامعة شرجية ولكن منقولة إلى الأعلى، يتم فيها قذف فضلات الآباء في أجهزة تلقي الأبناء من خلال فعل الفم في الأذن: **فالفم هو عضو التذكير، مثلما الأذن هي عضو التأنيث.** ولهذا يصبّ مؤلف «**العرب ظاهرة صوتية**» هجاءه المر على هذين العضوين معاً، ولكن دوماً من موقع التقزز من تلاقحهما المؤول على أنه فعل اتصال أو عدوان جنسي من نمط شرجي: «هل يمكن أن يكون للأذن

1ـ القصيمي، المصدر نفسه، ص604.

2ـ المصدر نفسه، ص470 و472 و481.

3ـ المصدر نفسه، ص76 و78.

أية قيمة... لولا الفم الذي يستفرغ فيها، أي لولا... جميع أصناف المعلمين والمصوتين الذين يستفرغون فيها بأفواههم ومن أفواههم كل قبحهم وقيحهم وطغيانهم وأكاذيبهم؟... إن الأذن ليس لها قيمة ذاتية. إن كل قيمتها أنها تستقبل المستفرغين فيها... إنه لا شيء يهتم بالأذن ويعرف قيمتها مثل الفم. ولا يراد بالفم هنا كل فم أو أي فم، بل الفم المراد هنا هو فم... جميع ألوان المعلمين والغزاة لعقل الإنسان ولذكائه وكرامته وشرفه من نوافذ أذنيه... إن الأذن طريق طغيان واستعباد مفتوح مباح. إنها طريق جميع اللصوص والغزاة إلى عقولنا وضمائرنا... إن الأذن السامعة الطيعة هي أوقح هدية أهدتها الطبيعة إلى الطغاة واللصوص... أما الفم الذي يأمر ليقال له سمعاً وطاعة... فإنه ليس فماً كلامياً، ولكنه فم صوتي، بل إنه ليس فماً ولكنه غزو وعدوان وقح. وهل وجد في التاريخ أو هل يمكن أن يوجد غزاة للإنسان مثل الأفواه في كثرتها ونذالتها وعدوانها... وفي أعداد قتلاها وجرحاها وأسراها ومشوهيها!»[1]. وبديهي بعد كل هذا أن تأخذ إستراتيجية الثورة البنوية لدى مؤلف **«العرب ظاهرة صوتية»** شكل دعوة إلى قتل رمزي للأب عن طريق القضاء على البلاغة العربية وفك الارتباط بين أفواه الآباء المعتدين وآذان الأبناء المعتدى عليهم: «إننا لنهاب الخروج على بلاغة آبائنا البدو بقدر ما نهاب الخروج على تعاليم نبواتنا البدوية... إن تخلفنا البلاغي ليس أقل من تخلفنا الفكري أو العملي أو الصناعي أو الفني بكل معانيه. وإن التزامنا ببلاغة آبائنا ليس أقل حظاً من التزامنا بحضارة آبائنا العلمية أو الصناعية أو الفكرية أو المذهبية أو التطبيقية أو حتى العسكرية والحربية. وإن إعجابنا بهذه ليس أبعد عن الذكاء من إعجابنا بتلك. وإنه كما ماتت أو كما يجب أن تموت أساليب المواصلات التي ورثناها عن آبائنا، كذلك يجب أن تموت الأساليب البلاغية التي تعلمناها من أولئك الآباء»[2].

1ـ المصدر نفسها، ص344-347.

2ـ المصدر نفسه، ص232-233.

النكوص كإعادة تنشيط لآلية الترميز الجنسي

إذا كان الموقف من التراث يقدم حقلاً نفسياً ملائماً لتطبيق **المخطط العائلي** بحيث يتبدى هذا التراث تارة **وكأنه أب كبير حامٍ وطوراً وكأنه أب خصَّاء، تارة وكأنه أم رحمية وطوراً وكأنه أخ دخيل،** فإن الموقف من الحضارة الغربية بالمقابل يتيح المناخ النفسي الملائم لإعادة تشغيل آلية الترميز الجنسي. والحال أن الترميز الجنسي، كالترميز العائلي، آلية لاشعورية يحكمها موقف نفسي لا موقف معرفي، وتشف عن الطفل في الراشد عندما يكون هذا الراشد أسير الخبرات النفسية الراضّة التي قولبت شخصيته الطفلية الطرية وتقولبت هي نفسها في صورة مخططات نمونجية للإدراك والسلوك تعاود اشتغالها في كل موقف مشابه يستجد لاحقاً، مما يشل الراشد عن اتخاذ موقف معرفي أو إجرائي إزاء العالم الخارجي وموضاعاته، مكتفياً بأن يعيش من جديد نفس مشاعر الحب أو الكره أو الخوف التي ارتبطت في لاشعوره بالموقف الراضّ المبكر. ومن هنا يقول فرانكو فورناري، وهو رائد كبير لمدرسة التحليل النفسي الثقافي، إن توقف آلية الترميز الجنسي اللاشعوري عن الاشتغال «ضروري لتطور العمليات المنطقية والأنشطة المعرفية المجردة» وإلا امتنع إدراك سن الرشد، وإن الراشد يحتاج إلى «فك الترميز الوجداني لجسده ولجسد الآخرين، وكذلك لكل موضوع يدخل ضمن نطاقِ تجربته، كيما يكون في مقدوره أن يتحكم بهذه التجربة عملانياً وإجرائياً» وإلا بقي أسير «العلاقة الجسدية» التي يقيمها الأنا الطفلي مع العالم الخارجي «بصفته عالماً من موضوعات الحب أو الكره، لها مدلولات جنسية كلية، من قبيل الثدي، البراز، القضيب، الأب، الأم، الطفل، المجامعة الجنسية، الخ»[1]. ونستطيع القول، بمعنى من المعاني، **إن الرمزية الجنسية هي بمثابة «النظام المعرفي» ـ الإبيستمي ـ للرؤية العصابية للعالم.** فالراشد العصابي يرى في كل شيء قضيباً أو مهبلاً، هذا إن لم ير فيه أيضاً ثدياً وشرجاً، مثله في ذلك تماماً مثل الطفل الذي لا يتعقل العالم إلا من فتحات جسمه الرئيسية الثلاث: الفم والصارّة

1ـ فرانكو فورناري، **الجنس والثقافة** Sexualité et Culture، الترجمة الفرنسية (المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1980)، ص92-93.

الشرجية والفوهة البولية[1]. ولكن بما أن التجربة الأساسية في الرؤية العصابية للعالم هي التجربة الخصائية، فلنا أن نتوقع أن يكون المحور الذي تدور عليه الرمزية الجنسية ليس الايروسية التناسلية الناضجة التي تقوم على علاقة مشاركة فعالة ومتبادلة بين عضوين جنسيين متكاملين ومتساويين، مذكر ومؤنث، بل الايروسية الطفلية ما قبل التناسلية التي تقوم على واحدية جنسية **يحكمها قانون المُلْك وعدمه**. ففي نظر الطفل، كما في نظر العصابي، لا وجود إلا لعضو تناسلي واحد وحيد هو عضو الذكورة. أما الأنوثة فلا وجود لها بما هي كذلك، وإنما هي بالأحرى نقص وجود وعدم ملك. فالأنثى عندهما هي ذكر جُرِّد من آلة ذكورته وعلامتها معاً. وبعبارة أخرى، إن الأنثى هي التجسيد العيني لواقعة الخصاء المستوهم. ومن هنا كان اعتبار الأنثى كائناً ناقصاً، واعتبار التأنيث مسبَّة وفعل خفض وإذلال[2]. ومن هنا أيضاً كان تأويل الراشد العصابي لكل تجربة إحباط على أنها فعل خصاء. ومما يساعد على مثل هذا التأويل أن التجربة الخصائية أوسع دلالة بكثير بالنسبة إلى اللاشعور من مجرد الحرمان أو خطر الحرمان (وهو دوماً ـ في ظل حضارة الأزمنة الحديثة على الأقل ـ خطر متوهم) من عضو الذكورة. فكل تجارب الإحباط أو الانفعال الكبرى في حياة الطفل، ولاسيما منها المرتبطة بالمراحل الثلاث لتطور الليبيدو الطفلي، تُعطى من قبل اللاشعور مدلولاً خصائياً. وفي رأس هذه التجارب الفطام بالمعنى الحقيقي للكلمة (الانفصال عن ثدي الأم)، والفطام الشرجي (بالمعنى المجازي أي التدريب على النظافة)، والخصاء المتوهم (النهي عن الاستمناء الطفلي الذي غالباً ما يترافق، بالفعل، بتهديد لفظي من قبل الوالدين بقطع العضو المجرَّم)[3].

1ـ من هنا تصنيف فرويد الثلاثي للايروسية الطفلية: الايروسية الشفوية، والايروسية الشرجية، والايروسية القضيبية أو الفالوسية.

2ـ نقول «التأنيث» لا «الأنوثة» لأن العصابي، كالطفل، لا يستطيع أن يتعقل الأنوثة كواقعة طبيعية وأولية، وإنما فقط كواقعة مصطنعة وثانوية. ومن هنا صيغة التعدية (التأنيث) بدل صيغة الملازمة (الأنوثة).

3ـ يضيف أوتو رانك إلى هذه الخبرات الخصائية رضة الميلاد، أي تجربة الانفصال عن رحم الأم.

والحال أنه منذ هزيمة حزيران 1967 أخذت تتجلى في الخطاب العربي المعاصر حول العلاقة بالغرب أعراض نكوص ـ لا تخفي نفسها ـ من السياسي والاجتماعي إلى النفسي والبدني، ومن المعرفي إلى الجنسي. وبالإجمال يمكن القول إن جدلية التقدم والتأخر، التي حاول عصر النهضة أن يتعقلها بمفردات سياسية ودينية وتربوية، تتصل بنظام الحكم وبالإصلاح الديني والخلقي ونشر العلم والتعليم وتحرير المرأة، والتي حاول عصر الثورة أن يتعقلها أيضاً بمفردات اقتصادية وإيديولوجية، تتصل بالتنمية والتصنيع والإصلاح الزراعي والعدالة التوزيعية، هذه الجدلية مالت في أعقاب الرضَّة الحزيرانية إلى أن تتجرد من طابعها النظري لتكتسب مكانه طابعاً رمزياً في عملية انزياح نكوصية من مستوى العلاقة الحضارية بين طرف متقدم وآخر متأخر إلى مستوى العلاقة الجنسية بين عامل مذكر وجامد مؤنث. وبعبارة أخرى، لقد كفت جدلية التقدم والتأخر عن أن تكون واقعة أنتروبولوجية على صعيد الوعي لتتحول أكثر فأكثر على صعيد اللاشعور، وبالتوهم، **إلى واقعة نفسية ذات صلة بعقدة الخصاء**. والواقع أننا نستطيع أن نتحدث هنا حتى عن **رهاب خصاء**.

وبديهي أن التعبير عن هذا الرهاب يمكن أن يتدرج، كما يعلمنا مبحث الأعراض، من التلميح والتورية إلى التصريح والتسمية.

ففي الشاهد التالي لعبد الكبير الخطيبي ترتد العلاقة بين الأنا الجمعي و«القوة الغربية»، كما في العلاقة التي يقيمها الأنا الطفلي مع العالم، إلى محض علاقة جسدية: «إن وجودنا في صميمه قد نالت منه إرادة القوة الغربية وعذبته... وأضنته الحقارة والهيمنة الوحشية القاسية... ونحن لا حول لنا أمام قوة هذا العالم. هذا هو تاريخنا الذي مس في جسده»[1].

وفي شاهد آخر يُنحّى الجانب الاغتصابي من هذه الدراما الحضارية ليبرز الجانب التأنيثي مُوَرَّى عنه بالهامشيَّة والمفعولية: «على الساحة الكونية نحن هامش وأقلية ومقهورون. متخلفون كما يقولون»[2].

1ـ عبد الكريم الخطيبي، في: **التراث وتحديات العصر**، ص334 و346.

2ـ المصدر نفسه، ص338.

والمفعولية أيضاً ـ أي التأنيث بالنسبة إل اللاشعور ـ هي الصيغة التي يجري بها تعقل وجود الذات في مواجهة الآخر الغربي: «نحن مضطهدون مغزوون مقتحَمون في ديارنا»[1].

وبمفردات «السلبية» و«الإيجابية» ـ التي هي مرادفة أيضاً بالنسبة إلى اللاشعور للأنوثة والذكورة ـ يتم في الشاهد التالي تعقل العلاقة بين الذات والغير أو العرب والغرب: «عاش العرب التاريخ الحديث كانحطاط وسقوط وعجز للذات، وكتقدم هائل ومتسارع وإنجاز حضاري فذ للغير. كتدهور وهامشية وفقدان للقيمة والفاعلية الذاتية، وكتنظيم ومديح لا حدود لهما للنهضة والقوة والمصداقية الغربية... وكبناء لإمبراطوريات جديدة فاتحة وتفجير لطاقات تكنولوجية وذرية واجتماعية هائلة... عاشوه باختصار كسلبية مطلقة فيما يتعلق بالذات، وكإيجابية كاملة فيما يتعلق بالغير. فهو لدينا مذلة وارتهان وهوان، وهو لديهم نهضة وتقدم وتنوير وإنجاز»[2].

وفي الشاهد التالي تبرز الرمزية الخصائية بمزيد من الوضوح، ولكن مورّاة خلف «تقليم الأظافر» و«نزع المخالب»: «جاء الغرب ابتداءً من القرن الخامس عشر... وأخذ يبني هيمنته وسيطرته... وأخذ الشرق العظيم ينحدر... فوضعه الغرب في قفص وقلّم أُظافره ونزع مخالبه... حتى أفقده ثقته بنفسه»[3].

وفي سياق هذه الرمزية الخصائية اللاشعورية يكنّي جلال أحمد أمين عن الغرب الخصّاء بـ«الجرّاح الغربي» الذي لا شغل له سوى «العبث بأمة لا تدري ما تصنع»[4].

على أن التورية تخلي مكانها في النص التالي لهشام شرابي للتسمية، وتحل محل الرمزية واقعية لا تتهيب من ذكر الأشياء بأسمائها: «يعْرِفنا

1. طارق البشري، في: **القومية العربية والإسلام**، ص392.
2. غليون، **الوعي الذاتي**، ص105.
3. فتحي رضوان، في تقديمه لكتاب أنور عبد الملك، **ريح الشرق**، ص8.
4. جلال أحمد أمين، في: **التراث وتحديات العصر**، ص772-773. ولنلاحظ ضمن السياق نفسه أن «الجرّاح الغربي» يحتل موقعه في قطب التذكير، بينما تحتل «الأمة» المعبوث بها موقعها في قطب التأنيث.

الغرب معرفة عميقة، وهو يعرّفنا كما يشاء. وهو، بقدرته الفائقة على تسمية الأشياء، إذ يسمينا، يحدد ماهيتنا (من نحن وما نحنِ)[1]، وبالتالي يقرر موقفه منا وأسلوب معاملته لنا: نحن «إرهابيون» مثلاً إذا لم نتنازل عن مطالبنا وتجاسرنا على القتال من أجلها، ونحن «معتدلون» إذا رضينا بالمساومة وقبلنا بالأمر الواقع. وفي كل الأحوال، هدفه بالنسبة إلى الآخر هو أن يخصيه، بالمعنى الفرويدي للكلمة، كشرط للهيمنة عليه كلياً. وتتم عملية الخصيْ هذه بطرق وأساليب غير مباشرة: من خلال العلاقات الاقتصادية والسياسية، وبواسطة الثقافة والإعلام»[2]. ودوماً ضمن إشكالية الخصاء، ولكن من موقع مضاد تماماً للسلفية، لا ينفي مؤلف «**الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**» واقعة خصاء الفرد العربي، ولكنه يؤكد أن من يخصي هذا الفرد ـ المخصي سلفاً ـ ليس الغرب كما يتصور العصابيون من المثقفين العرب المرضى بالغرب، بل هو المجتمع الشرقي نفسه: «في الغرب كنت أذهل عندما أرى قوة الفرد وجرأته وثقته بنفسه أو تحرره الكلي من مختلف أشكال الخوف: هناك [في الغرب] الفرد ديك، وهنا [في الشرق] الفرد دودة. هناك حبل سرة الإنسان موصول بالألوهة، وهنا حبله مقطوع بتاتاً، بما هو عبد. هناك العنفوان، وهنا الوداعة. هناك بروميثوسية طاغية، وهنا القناعة وراحة البال. هناك الشك والتساؤل والنقد، وهنا اليقين

1ـ لنلاحظ بالمناسبة أن إستراتيجية التسمية مؤولة بحدّ ذاتها في هذا النص على أنها علاقة جماع غير متكافئة بين مسمٍّ مذكر ومسمًّى مؤنث.

2ـ هشام شرابي، «كيف نفهم الغرب»، في: **الثقافة العربية في المهجر**، (دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1988)، ص26. ولنلاحظ بالمناسبة أن هشام شرابي يمارس هو نفسه ضرباً من التحليل النفسي الاجتماعي عندما يتأول الردة السلفية في طبعتها «الجذرية» على أنها محاولة ـ عاجزة في نهاية المطاف ـ لاستعادة الفالوس المغتصب، ولكن بدون أن يستخدم هذا المفهوم الفرويدي الأساسي. هكذا يضيف قوله: «من هذا المنظور تبدو الردة البطركية الجذرية (الخمينية) على أنها الردة الوحيدة الفعالة والقادرة على مجابهة هذه الهجمة ووضع حد لعملية الخصي التي يمارسها الغرب ثقافة وقوة وإعلاماً. من هنا سطوة النموذج الأصولي وقدرته على تعبئة الجماهير وكسب فئات واسعة من المثقفين... غير أن البطركية الثورية في النهاية عاجزة عن حل الإشكالية الغربية حلاً نهائياً. فهي لا تستطيع الاستمرار في الابتعاد والتقشف، وتضطر عاجلاً أم آجلاً، للتخفيف من حدتها والدخول في تسويات على مراتب مختلفة، إلى أن تعود إلى الوضع البطركي الحديث، وضع المساومة والبلبلة، وضع التبعية والخصي، (المصدر نفسه، ص26-27).

والتلقين والامتثال. وعندما كنت أتساءل من أين هذه القوة التي للفرد الغربي، كان الجواب يقفز من خلال ملاحظة بسيطة للعيان، دونما حاجة لبحث وراء الأسباب التاريخية والإيديولوجية والمجتمعية والسياسية: لأن بلاده كفّت عن أن تكون بلاد الخوف. في ديارنا العربية، منذ سنواته الأولى، وربما منذ شهوره الأولى، تتعاور الفرد أشكال لا تحصى من الخوف: خوف من العائلة، من المعتقد الإيماني، من التقليد، من المجتمع، من المدرسة، من الغد، وأخيراً من السلطة الاستبدادية الشرقية. في بلاد الخوف، سرير بروكوست ينتظر كل فرد يتمدد فوقه، ولكن لتقطع خصيتاه، فيغدو ضحية وديعة مذعنة، حياتها فرار وموتها خلاص»[1].

وبما أن المجال التعبيري الأثير للرمزية هو الأدب أكثر منه الفكر النظري، فقد يتعين علينا أن نيمم شطر الشعر والقصة والرواية، ولا سيما ما يندرج منها في باب الأنتروبولوجيا الحضارية، لنقع على أغنى شواهد الرمزية الخصائية التي نحن بصددها. ولكن بما أن موضوع دراستنا هو بالأساس الخطاب العربي المعاصر فسنكتفي بمثال واحد تقدمه لنا قصة «زمن الهجرة والتمرد» المنشورة في عدد مجلة «الوحدة» المخصص محوره لمسألة «الهجرة العربية إلى أوروبا» تحديداً. فحامد القادوري، الذي تجتمع فيه المعالم النمطية للمهاجر العربي إلى ديار الغربة والغرب، لا تعتمل فيه ولا تسوطه بسوطها سوى عقدة واحدة: **عقدة الخصاء**. فهو أينما وجد، ومهما يكن شكل الاستغلال الذي يتعرض له، سواء أكان طبقياً أم عنصرياً، فإنه لا يتعقله إلا بمفردات قاموس الخصاء. وإذا كان لا يتحدث عن الغرب إلا لينعته بـ«المتعملق»، فإن العملقة التي يقصدها ليست العملقة الحضارية أو التكنولوجية، بل فقط **العملقة الفالوسية**. ففيما يبدو الغرب وكأنه احتكر لحسابه وحده مبدأ التذكير، يجد حامد القادوري نفسه، سواء بصفته الفردية أم بصفته التمثيلية الجامعة كمهاجر، محاصراً في خانة التأنيث. وحامد يختصر دلالة هذا الحصار بعبارة واحدة: «كنا لكم أكثر من نساء... يا مسيو مارتان». وإذا كان حامد القادوري يتكلم هنا باسم الأنا الجماعي، فإن

1ـ الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، ص37.

رهاب الخصاء هو ما يطارده كفرد أيضاً. فحتى عندما يقصد بيتاً رخيصاً للّذة ليثبت رجولته أو ليطفئ غلتها، يجد نفسه على العكس أسير الشلل والخوف من فقدانها اجتثاثاً: «سوف يجتثون مكمن اللذة فيَّ من جذوره وأغدو كثور ساقية مخصي». وتبلغ الرمزية الخصائية درجة عالية من الشفافية عندما يوظف حامد القادوري رموزاً جمعية في التكنية عن عنّته الفردية في مواجهة عاهرة الماخور كما في مواجهة رجال مصلحة الجوازات الفرنسيين: « في تلك اللحظة بدأ حامد القادوري يحس أنه يتحول إلى جندي ضعيف مهزوز تحركه قوى شبه غيبية غاشمة صدّأت سيفه وفلّت رمحه وأحرقت سفنه ورمت أشلاء جثث جنده في بلاعم سمك متلهف لا يشبع... الدقائق مشلولة حبلى بالألم والضياع، وسيف طارق بن زياد التوى منكمشاً على نفسه وأضحى خرقة مدعوكة لا تصلح إلا لمسح الأحذية والأشياء القذرة... تعب حصانه... تكلست قوائمه، ولم يعد يصهل حين يرى أفراس الأعداء»[1].

والواقع أن شخصية حامد القادوري التي تنوء حتى قاع اليأس والقنوط بالعقدة الحضارية تستحضر إلى أذهاننا شخصية مريض آخر ـ ولكن من وزن أثقل بما لا يضاهى ـ **بالعصاب الحضاري**، هو مصطفى سعيد، بطل رواية الطيب صالح «**موسم الهجرة إلى الشمال**». ولا غرو أصلاً أن تكون هذه الرواية، التي صدرت في أوج الاعتمال الداخلي للهزيمة الحزيرانية، قد حظيت بكل القبول الذي حظيت به لدى قرائها من المثقفين العرب، وأن تكون شخصية بطلها قد أغرت المئات ـ وربما الآلاف ـ منهم بتقمصها والتماهي معها باعتبارها شخصية حاملة لهوية قومية جمعية. والواقع أن مصطفى سعيد، بما نالته شخصيته من تكريس إجماعي يعز مثيله على أيدي النقاد[2]، يثبت أنه استطاع أن يمد جسوراً تحتية إلى لاشعور قرائه من المثقفين العرب وأن يفتح له أقنية لتصريف ضغط العقدة الخصائية التي فعّلتها الهزيمة الحزيرانية تفعيلاً منقطع النظير. آية ذلك أن مصطفى سعيد

1ـ ناصر رجب، «زمن الهجرة والتمرد»، في: **الوحدة**، السنة الأولى، العدد 8، ص135-141.

2ـ علاوة على مئات ومئات المقالات التي كتبت في مختلف مجلات العالم العربي وصحفه، فإن كتباً بكاملها قد صدرت ويتوالى صدورها عن رواية **موسم الهجرة إلى الشمال**.

اختار أن يخوض حربه هو الآخر على جبهة الرمزية الجنسية. وكانت تجليته الكبرى أنه استطاع ـ وهو في حضيض الخصاء بالمعنى التاريخي والحضاري للكلمة ـ أن يقلب المعادلة: فغزا البلاد التي غزت بلاده، وجاء غزاته في عقر دارهم غازياً، وخاض إلى مدنهم المفتوحة وأفخاذ نسائهم المفتوحة أيضا حرباً لا يتقن فنها إلا من كان مثله إلهاً بدوياً يقاتل «بالقوس والسيف والرمح والنشاب» ويقلب «المدينة إلى امرأة عجيبة»، لها «رموز ونداءات غامضة»، فيضرب إليها «أكباد الإبل» وقد كاد يقتله «في طلابها الشوق». وكلما امتطى امرأة فكأنما امتطى «صهوة نشيد عسكري بروسي». وكلما فتح مدينة ضرب فيها «خيمته» وغرس «وتده» وركز «رايته»، وبعد مبيت «ليلة أو ليلتين» يقلع الأوتاد ويسرج بعيره ليواصل «الرحلة إلى غاية أخرى» بدون أن ينطفئ لقوافله ظمأ، وبدون أن يهدأ لسرابه «في متاهة الشوق» لمعان. ويوماً بعد يوم «يزداد وتر القوس توتراً»، ولسان حاله يردد: «نعم يا سادتي، إني جئتكم غازياً في عقر داركم. قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ»[1].

النكوص كإحياء للمركزية الأنوية

من المسلمات الأولى في علم النفس، وليس في التحليل النفسي وحده، أن الطفل، في الطور الذي يعقب ولادته مباشرة، لا يستطيع أن يميز العالم الخارجي بما هو كذلك، بالنظر إلى انعدام أي حدود يمكن أن تفصل بالنسبة إليه بين الأنا واللاأنا، وبالنظر إلى أن كل ما حوله هو بالنسبة إليه مجرد استطالة لجسده. وعندما يتأتى له في طور لاحق، وبفعل الخبرات الإحباطية المتكررة، أن يستشعر وجود واقع موضوعي مفارق لأناه وغير مطاوع على الدوام لنزواته الرغبية، فإنه لا يتقدم باتجاه الاعتراف بوجود العالم الخارجي إلا بقدر ما ينصّب نفسه مركزاً لهذا العالم. وكما يلاحظ جان بياجيه، وهو من أعظم اختصاصيي العصر في علم نفس الطفل، فإن التقدم

1. انظر تحليلنا للرواية في: **شرق وغرب، رجولة وأنوثة**، ط4 (دار الطليعة، بيروت 1997)، ص142-185.

نحو الموضوعية لدى الطفل يمثل مساراً وئيداً ومحفوفاً بالمشاق. ففكر الطفل في بداياته ليس فكراً ذاتياً فحسب، بل هو أيضاً فكر متمركز على الذات. ولا يتردد بياجيه في نحت تعبير «المركزية الأنوية العقلية EGOCENTRISME INTELLECTUEL» ليشير إلى تلك السمة من سمات التفكير الطفلي التي تنضوي تحت رايتها كل تلك الفترة من تطور الطفل ما بين الثالثة والثامنة، أي الفترة التي ينحو فيها إلى الانعتاق من نزعته الذاتية المفرطة لينفتح على العالم الخارجي وتأثيراته ولكن من خلال تصور دائري مركزي مغلق لا يتعقل وجود المحيط إلا بدالّة نقطة المركز التي يشغلها الطفل نفسه[1]. فلا وجود لموجود إلا برسم هذا الأخير وضمن دائرة ما يحب وما يكره. فكل شيء يدور، ولا بد أن يدور، في فلكه. **فكل طفل هو بالضرورة مؤسس لنظام شمسي، وهو في آن معاً مَلك هذا النظام وشمسه**[2]. وبما أن الأقوام البدائية هي على طريقتها، وبالنسبة إلى تاريخ السلالة البشرية، أقوام طفلية، فلا غرو أن تكون المركزية الأنوية سمة عقلية متواترة لديها. ومن المعايير الثابتة اليوم في علم النفس وفي التحليل النفسي لقياس رشد الطفل إدراكه، مع نضجه وتحوله المعرفي عن مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع، أن العالم ليس دائرة له، وأنه ليس مركزاً إلا لنفسه لا للعالم، وأنه في حال الأخذ بالتصور الدائري فلا محيد عن الإقرار بأن العالم متعدد الدوائر تعدد ما فيه من أفراد هم له نظراء وأنداد. وبما أن النكوص كعَرَض عصابي هو بالتعريف عودة قهرية ومحكومة بآلية لاشعورية نحو طور تم قطعه من النمو، فإن إحياء المركزية الأنوية في الخطاب العربي المعاصر يمكن أن ينهض دليلاً إضافياً على عصابية هذا الخطاب. والواقع أن التشبث بحبال المركزية الأنوية من قبيل الدفاع والتعويض النفسي كان بمثابة إغراء دائم للخطاب العربي الحديث منذ

1ـ انظر بوجه خاص مقال جان بياجيه المعنون «الفكر المركزي الأنوي والفكر المركزي الاجتماعي» والمنشور عام 1951. وانظر عرضاً لآراء بياجيه بهذا الصدد في كتاب: ج. دي أجورياغيرا، **الوجيز في علم نفس الطفل المرضي** Manuel de psychiatrie de l'enfant (منشورات ماسون، باريس 1971)، ص31، 71، 74، 75، 84، 88 و823.

2ـ لا ننسَ أن لويس الرابع عشر ـ وقد كانت له على عظمته تصرفات طفلية ـ قد لقب نفسه بنفسه بالملك-الشمس.

عصر النهضة الذي كان في الوقت نفسه عصر الجرح النرجسي. ولكن لم يسبق قط لمنتجي هذا الخطاب، أي المثقفين العرب، أن مارسوا المركزية الأنوية على النحو المكثف الذي اندفعوا يمارسونها به منذ الرضَّة الحزيرانية. ويكاد يكون من المتعذر على محلل الخطاب العربي المعاصر أن يرصد الأعراض/ الأشكال التي تتجلى بها هذه الممارسة. فهناك المركزية الخالصة، المطلقة، التي تكرر بلا هوادة أن المنطقة العربية هي «قلب العالم وملتقى عدد من قاراته ومعبر طرقه ومواصلاته»[1]، وأنها «نقطة المركز في العالم»[2]، وأنها «في خضم مركز النشاط العالمي وتوازن القوى العالمية... وعقدة تحقيق السيادة العالمية لكل قوة تحمل مشروعاً لسيطرة عالمية»[3]. وبما أن الأمة العربية هي، على هذا الأساس المركزي المطلق، «أمة الأمم»[4]، فمن الحتم أن يكون «مقامها في العالم مقام الأمر والنهي لا التبعية والذيلية»[5]، وأن تكون «الحرب الفذة» التي تخوضها هي «حرب القدر والمصير» لا بالنسبة إليها وحدها بل بالنسبة إلى العالم قاطبة «لتكون أقنوماً أكبر لثورة عالمية عظمى تشمل الشرق والغرب على السواء، وتشرع للبشرية من جديد أبواب عصر إنساني أسمى يحل محل هذا العصر الشقي البائس»[6].

وغالباً ما تتجدل هذه المركزية الأنوية العربية مع تصور مركزي يحتويها أو تحتويه في شكل هرم من الدوائر المتداخلة المتحدة المركز. وهكذا تقترن المركزية **العربية** تارة بمركزية **شرقية**، وطوراً بمركزية **إسلامية**، وطوراً ثالثاً بكلتا الدائرتين الشرقية والإسلامية لتكون لهما بمثابة **مركز داخل المركز**. وربما كان أبرز دعاة المركزية الشرقية اليوم ـ كما يمكن أن يستدل من عنوان كتابه بالذات ـ هو مؤلف «**ريح الشرق**». فهذا المصمم «للاستراتيجية الحضارية الجديدة يبوّئ **الشرق** «مركز القوة

1ـ عمارة، **العرب والتحدي**، ص10.
2ـ شفيق، في: **القومية العربية والإسلام**، ص674.
3ـ شفيق، **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، ص35-36.
4ـ العرفي، **في الشعوبية**، ص114.
5ـ الغنوشي، **مقالات**، ص183.
6ـ العرفي، **في الشعوبية**، ص7.

العالمي الجديد» ويعمده، بالاستيهام الرغبي، «مركزاً جديداً للقوة والنفوذ والتأثير العالمي» يختلف عن «المركزين الآخرين»، الرأسمالي والاشتراكي، «اختلافاً جذرياً تكوينياً»، وذلك من حيث أنه حامل لنمط حضاري جديد مباين، بأبعاده الفلسفية والفكرية والدينية، مبايَنَةً نوعية «للتراث الغربي التحليلي، الكمي، العلماني، المادي». وبديهي أنَّ الأمة العربية، التي «تقع في قلب المنطقة الحضارية الإسلامية الإفريقية الآسيوية»، مدعوة إلى احتلال «مكان الصدارة المركزية في تحرك شعوب الشرق» لترسم الطريق «لجميع القوى الأخرى» في «معركة المصير الحضاري» و«مستقبل الحضارة في العالم». وبحكم هذا الموقع الفذ الذي تحتله «أمتنا العربية» في نقطة مركز المركز، فإنها لا تستطيع أن تخوض معركة المصير الحضاري على قدم المساواة مع غيرها من أمم الشرق أو الغرب. فالقيادة أو الريادة لا بد أن تكون لها، إذ أن «غيرنا من الدويلات يستطيع أن يكتفي بعلَم هنا وهناك على سارية المنظمات الدولية، لكن أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربي، إن لم ترفرف في الصف الأول من التحرك الحضاري في عالمنا اليوم فهي كأنها لم تكن»[1]. أما ممارسو المركزية الإسلامية (وقد يكون من الضروري أن نفتح هنا قوسين لنشير إلى أن كفتهم باتت اليوم ترجح عددياً بكثير كفة دعاة المركزية الشرقية) فلا يتغنون هم أيضا بدائرتهم الحضارية المبنية فرضياً على الأممية الدينية إلا ليؤكدوا من منطلق قومي، أو حتى شوفيني، على **الدور القيادي للعرب باعتبارهم قلب المركز**. هكذا لا يكاد منير شفيق يعلن عن تأسيس الإسلام في «محور مركزي» له نموذجه الحضاري العالمي، حتى يؤكد إمكانية «الوصول إلى استنتاج آخر فوراً، وهو ضرورة تحديد موقع الأمة العربية في هذه العملية»، على اعتبار أن «للعرب موقعاً مركزياً خاصاً في الإسلام وفيما بين الشعوب الإسلامية، وذلك بسبب الدور التاريخي للعرب في حمل رسالة الإسلام وبناء دولته»[2]. وفي الفقرة نفسها التي تندد بمحاولات الغرب لاصطناع «التجزئة والانقسامات بين الشعوب الإسلامية» وتؤكد على

1ـ عبد الملك، **ريح الشرق**، ص259، و105 و156 و159 على التوالي.

2ـ شفيق، في: **القومية العربية والإسلام**، ص629.

«الأخوة الإسلامية» وعلى وحدة «الأمة الإسلامية الواحدة»، يدعو إلى تمييز العرب وتكريس دورهم القيادي داخل الدائرة الإسلامية على اعتبار أن الأمة العربية «تشكل الحلقة المركزية التي يمكن أن تمسك ببقية الحلقات وتجمعها إلى بعضها»[1]. وانطلاقاً من مقولة حسن البنا القائلة إن «العرب هم شعب الإسلام المميز» يصادر محمد عمارة بدوره على أن «الأمة العربية، المتميزة قومياً في المحيط الإسلامي، مدعوة ومرشحة لقيادة هذا المحيط»[2]. وهذه «الخصوصية العربية»، التي خصَّ بها الإسلام العرب و«اصطفاهم لها شارع هذا الدين» ليكونوا «طليعة لهذا الدين على نطاقه العالمي» وليكون لهم في «عالمية الإسلام» مكان «الطليعة والقيادة»، هذه الخصوصية لا تعود إلى «عروبة القرآن» و«عروبة النبي»، ولا إلى «نهوض العرب بدور الكتيبة الأولى المتقدمة في جيش دعوته»[3] فحسب، بل كذلك إلى عجز ماهوي في الشعوب الشرقية والإسلامية الأخرى التي ما تصدت يوماً لقيادة الشرق «في صراعه التاريخي ضد الغرب» إلا وأخفقت فيه، سواء أقبل الإسلام أم بعده، وسواء أتولى هذه القيادة الفرس الساسانيون أم الأتراك العثمانيون. والحال أنه «كما دعت الضرورات العرب، بالأمس البعيد، إلى قيادة المنطقة، بعد أن عجز الفرس الساسانيون عن قيادتها، كذلك تدعو الضرورات العرب اليوم إلى قيادة عالم الإسلام، في المواجهة مع الغرب الاستعماري، بعد أن عجز عن ذلك الأتراك العثمانيون»[4]. وفي محاولة هشام جعيط تبرير «امتياز الرقعة العربية» على سائر الرقع الإسلامية الأخرى، وبالتالي حق الرقعة العربية في استرجاع «محلها المركزي القديم في العالم الإسلامي» لتعود «من جديد مركز العالم الإسلامي بعد قرون من الانحسار والتبعية»، لا يتردد في التشكيك في إسلام الشعوب الإسلامية غير العربية، ومنها الشعب التركي، هذا الشعب الذي «يظهر بمظهر الطارئ على الإسلام المار به في مسيرته التاريخية دون ارتباط

---

1. المصدر نفسه، ص638.
2. عمارة، في: **القومية العربية والإسلام**، ص175.
3. عمارة، في: **العروبة والإسلام، علاقة جدلية**، ص27.
4. عمارة، في: **القومية العربية والإسلام**، ص155.

جذري بمقوماته الأساسية. وأقول هذا بالرغم من اعتباري الكبير للدور التاريخي الذي لعبته السلطنة العثمانية عسكرياً وحضارياً في بوتقة الإسلام المتأخر. لكن فقدان الحس اللغوي والحس الثقافي وضعف الارتباط بتراث الفكر الإسلامي وضعف الاستناد إلى عالم وجداني عقلاني يغذي الشعور الديني ويقوي الانتماء بممارسة يومية مع القرآن والحديث وكتب الفقه والكلام والفلسفة والتاريخ وكل مكونات الثقافة العميقة، التي هي أساساً حافظة جماعية، هذا النقص الأساسي قد سهّل، على رأيي، إلى حد بعيد عملية نفض الأيدي من مصير الإسلام وتركيز الأنانية القومية الطورانية والانفصال عن بقية العالم الإسلامي. بل إن مشروع أتاتورك لا يزيد عن كونه مسخاً تاماً للشخصية وإعادة لتركيبها. فنفس السهولة البالغة التي جعلت الشعب التركي يتأسلم دون معارضة من طرف تقليد ديني ثقافي سابق جعلته يتقبل بنفس السهولة تقريباً العملية المعاكسة»[1].

وتقدم لنا كتابات أنور الجندي، ذات الصيغة السلفية التقليدية، مثالاً على مركزية مركبة أو متراتبة هرمياً إن جاز التعبير. فإن يكن مركز الدائرة الإسلامية هو العالم العربي، فإن العالم العربي هو بدوره دائرة للمركز الذي تمثله مصر فيه. فالجندي يعقد البيعة، من جهة أولى، للعالم العربي كي يتولى إمرة العالم الإسلامي: «ما يزال العالم العربي هو قلب العالم الإسلامي، مقر العقيدة ومركز الأماكن المقدسة والأزهر، وما زال العرب

1ـ جعيط، في: **القومية العربية والإسلام**، ص124-125. وسوف نرى في الجزء الثاني ـ **ازدواجية العقل** ـ أن حسن حنفي سيتهم هو الآخر «الإيرانيين المعاصرين» بأنهم «معروفون بشعوبيتهم وباعتزازهم بالقومية الإيرانية أكثر من اعتزازهم بالإسلام كدين وحضارة» (**دراسات إسلامية**، ص229). وقد لاحظ عزمي رجب، في رد مقتضب له على هشام جعيط وعلى منطق المشككين في إسلام الشعوب الإسلامية غير العربية، بقوله: «لي تعليق موجز بالنسبة إلى كلمة وردت في تعقيب الدكتور هشام جعيط حول بعض الشعوب الإسلامية غير العربية ومدى شعورها الديني. فهمت أن غياب اللغة العربية عن هذه الدول الإسلامية غير العربية قد أضعف من إسلامها، وأنا اعتقد بأن غالبية هذه الشعوب الإسلامية غير العربية تتمسك **بالدين الإسلامي** وتحافظ على مشاعرها وشعائرها الدينية أكثر من عدد من الشعوب العربية التي تدين بالإسلام» (**التراث وتحديات العصر**، ص136-137).

يمثلون القيادة الفكرية والروحية على مذهب الجماعة والسنة»[1]. ولكنه يعقد البيعة أيضاً، من جهة ثانية، لمصر كي تتولى إمرة العالم العربي: «كانت مصر دوماً قلب الأمة العربية... ومركز القيادة من الأمة العربية... ومنار العالم الإسلامي كله»[2].

وهكذا تبرز لدينا، بالإضافة إلى المركزية الأممية الإسلامية، والمركزية الإقليمية الشرقية، والمركزية القومية العربية، مركزية قطرية مصرية وظيفتها، كما في كل نظام مركزي متعدد الدوائر، أن تكون النقطة المركزية التي تتحد عندها الدوائر كلها[3].

على أن العينات التي نتعاطى معها من الخطاب العربي المعاصر تقدم لنا، بالإضافة إلى ذلك كله، ضرباً من المركزية له وجهه من الغرابة ولكنه أكثر اتصافاً مع ذلك بالنزعة الواقعية، ولا نجد ما يمكن أن نسميه به سوى **المركزية السلبية.** فجميع الضروب التي تحدثنا عنها حتى الآن من المركزية لا تعدو أن تكون استيهامات رغبية تعويضية لا تعكس واقع الأشياء بقدر ما تعكس واقع النفس التي تعيد، من موقع انجراحها، ترتيب جغرافية العالم على نحو ما تتمنى وتهوى أن يكون. ولكن بما أن واقع التهميش هو، في الواقع، المولِّد الحقيقي للحلم المركزي، فإنه يُحوِّل بدوره، ومن حيث هو واقع مهمَّش، إلى ركيزة سلبية للإسقاطات المركزية وفق الآلية التالية: صحيح أننا لم نعد إلا هامشاً، وصحيح أن المركزية في واقع العالم المعاصر حكر لمن قضى علينا بالتهميش، ولكننا في تهميشنا بالذات نثبت مركزيتنا لأن هذا التهميش قد اقتضى، حتى يصير حقيقة واقعة، أن تتآمر وتتحالف ضدنا، على نحو لم يسبق له مثيل في التاريخ، جميع القوى التي باتت تحتكر اليوم، بفضل تكالبها علينا، مبدأ الفاعلية المركزية. وبعبارة أخرى، **إن التركيز في العدوان علينا هو خير دليل على أننا في**

---

1. الجندي، **العالم الإسلامي**، ص14.

2. المصدر نفسه، ص213 و400.

3. سوف نرى في الجزء الثاني أن كتابات حسن حنفي تقدم لنا هي الأخرى مثالاً على مركزية متعددة الدوائر، إسلامية وشرقية وعربية ومصرية، ولكن نقطة اتحادها المركزي تتمثل هذه المرة بشخص الكاتب نفسه.

نقطة المركز من العالم:

«لو قدر على أمة من الأمم الحية العظمى، عريقة كانت أم محدثة، أن تبتلي بمثل ما ابتليت به أمتنا العربية، فتكون هدفاً جماعياً مشتركاً لثلاث قوى كونية كبرى غاشمة، الشعوبية الأممية واليهودية الدولية والاستعمار العالمي، تعمل فيها من الداخل والخارج تمزيقاً وتفتيتاً، وإفساداً وتخريباً، وهدماً وتدميراً، فماذا ترى سيكون مآلها الحتمي المنتظر؟ أما وأن الأمة العربية استطاعت، بالقوة والفعل، أن تجابه ذاتياً كل هذه القوى مجتمعة ومتحدة، فإن ذلك يعني حقاً أنها أمة حية عظمى مخلدة»[1].

ويذهب داعية المركزية الإسلامية نفس مذهب داعية المركزية العربية:

«من عجب أن الاستعمار حين زحف بنفوذه السياسي والثقافي والعسكري إلى العالم الإسلامي لم يضغط بشدة ولم يركز تركيزاً عنيفاً على أمة بقدر ما ركز على الأمة العربية بحسبان أنها حاملة المشعل وقائدة الحركة التجديدية الإسلامية»[2].

ومما يزيد في تركيز هذا التركيز المعادي للأمة العربية معاداة كلية، أزلية، مطلقة، أنه يوحّد في مواجهتها المعسكرين العالميين اللذين لا يجمع بينهما في جميع الحالات الأخرى سوى التناقض والعداء:

«لنكن على يقين أن غرض الغرب الإمبريالي المغلف بالديمقراطية لا يختلف إلا بالصيغة والأسلوب عن غاية الشرق الإيديولوجية المغلفة بالاشتراكية العلمية»[3].

وهذا هو الوتر عينه الذي يعزف عليه رائد السلفية اليسارية:

«مازال العالم الإسلامي واقعاً بين المطرقة والسندان، بين الاستعمار الغربي والهيمنة الشرقية، وكأنه طائر مقصوص الجناحين... وإن كنا قد انشغلنا كثيراً بجناحنا الغربي في مواجهتنا الحديثة ضد الاستعمار، فإننا قد نسينا

1ـ العرفي، **في الشعوبية**، ص113.

2ـ الجندي، **العالم الإسلامي**، ص25.

3ـ الصالح، في: **التراث وتحديات العصر**، ص815.

جناحنا الشرقي مع أن به أكثر من ستمائة مليون مسلم... فكل القوى الكبرى تجاه المسلمين سواء»[1].

بيد أن هذاء العظمة الكامن في أساس منطق المركزية السلبية[2] يبلغ واحدة من أعلى ذراه لدى داعية المركزية الحضارية الشرقية:

«إن الاستعمار والامبريالية لم يركزا هجومهما على شعب من الشعوب كما ركزاه، لقرون متتالية، على العرب... ولم تشهد أية منطقة في العالم كله مثل هذا التركيز في العدوان عبر التاريخ... والواقع والتاريخ يؤكدان أن المنطقة المعروفة الآن في الغرب بالشرق الأوسط ـ شرق الأمة العربية وكذا جنوب شرق آسيا ـ كانت منذ أكثر من خمسين قرناً منطقة الصراع المصيري الرئيسي بين دول الشرق وحضاراته من ناحية، والغزاة الآتين من الشمال من ناحية أخرى... وكانت وجهة الغرب الحضارية وحروبه وغزواته وأهدافه السياسية والدينية والإيديولوجية والفكرية والاقتصادية كلها تهدف إلى شيء واحد، ألا هو تحطيم كافة المحاولات الهادفة إلى إنشاء دولة عربية في قلب الحضارة الشرقية الإسلامية... إن الواقع والتاريخ يؤكدان... إصرار الغرب كله ـ من الصليبيات إلى الإمبريالية والصهيونية، من مملكة القدس إلى دولة العنصرية الصهيونية ـ على تقويض أركان القوة الشرقية بقيادة العرب في منطقة البحر الأبيض وشمال أفريقيا وغرب أسيا. وهذه السياسة معناها بشكل واضح ودقيق أن رسالة الغرب الحضارية تكمن في منع قيام دولة شرقية عصرية في هذه المنطقة: دولة الأمة العربية المتحدة. وهي الرسالة التي تقتضي في المقام الأول، وبشكل متصل دون هوادة، أن يعمل الغرب على حصار وعزل مصر، بوصفها المركز الطبيعي للأمة العربية، وحصارها واستنزاف قواها[3]، في نفس الوقت الذي يثير فيه الخلافات الإقليمية والانقلابات والأزمات في كل أرجاء الأمة

1ـ حنفي، في: **اليسار الإسلامي**، ص158 و184.

2ـ لا ننسَ أن كل هذاء عظمة هو في الأصل هذاء اضطهاد انقلب إلى عكسه.

3ـ هنا نلاحظ أن داعية الإستراتيجية الحضارية الشرقية يصدر هو الآخر عن تصور هرمي متعدد الدوائر ومتّحد المركز في مصر، أي دوماً ـ ويا للمصادفة! ـ في القطر الذي ينتمي إليه الكاتب.

العربية... ولكن المدركين لمعالم التاريخ المقارن عبر مسيرته الطويلة يعلمون تماماً أن الضرب المكثف الموجه اليوم إلى أمتنا العربية، وكماشات الحصار المضروبة حولها، وأعمال التمزيق والتفرقة المتصاعدة باستمرار، لا تمثل حقيقة موقف القوي من الضعيف، ولكنها على العكس تماماً تمثل موقف قوي الأمس بالنسبة لقوي الغد. فلا يُضرب ولا يُحاصر إلا ذلك الذي يتحرك، ولا يُمزق إلا ذلك الذي ينحو إلى الوحدة والجبروت»[1].

والطريف أنه ضداً على هذه القراءة الهذائية للتاريخ، التي تضع الذات في نقطة المركز منه من الأزل إلى الأبد (أو على الأقل «منذ أكثر من خمسين قرناً»!) وتجعل منها المحور الذي يدور عليه الوجود التآمري للآخرين الذين يُحرمون على هذا النحو من أية قوامية ذاتية (فحتى رسالتهم الحضارية هي منع الذات من أداء رسالتها الحضارية!)، لا يندر أن نقع في الخطاب العربي المعاصر على عينات تنطلق من المركزية السلبية إياها ولكن لتؤكد العكس تماماً، أي لتشتكي من قلة حضور تلك الذات ـ لا من فرط حضورها ـ في وعي الآخرين، ولتباغت الغرب «في وضعية اللامبالاة» بنا، ولتنعي هامشية «تموقعنا في المنظور الغربي للعالم» وضآلة «الوظيفة التي نقوم بها في وعيهم»، وبكلمة واحدة، **لتحتج على أننا لسنا أعداء بما فيه الكفاية حتى في نظر ذلك الآخر الذي ندعي أنه لا وجود له ولا قوام إلا بقدر ما يناصبنا العداء، أي الغرب**. هكذا يكتب عبد الله ساعف، في مقال له بعنوان «رؤية الغرب لناصر والناصرية»، يقول: «أما بالنسبة لنا نحن العرب، فإن مثال الناصرية المحلل هنا [الذي لم يحظ بالنسبة إلى الإنتلجانسيا الغربية بالجاذبية التي حظيت بها صين الثورة الثقافية مثلاً] يشهد على أنه ليس لنا حتى امتياز الاعتراف بنا كخصوم أو كأعداء بالنسبة إلى أوروبا... فنحن لم نصل بعد إلى هذه المرحلة، نحن نجسد ذلك الضعف التاريخي، ولا نعد بشيء ولا يُتنبأ لنا بمستقبل. نحن ذلك اللانموذج، وليس لنا الحق في أن يعترف بنا، ولا نستحق في الظروف الراهنة أن نكون موضوع معرفة حقة... هكذا يرانا الغرب»[2].

1ـ عبد الملك، **ريح الشرق**، ص17، 24، 79، 80 و206.

2ـ عبد الله ساعف، «رؤية الغرب لناصر والناصرية»، في: مجلة **الوحدة**، السنة الثانية، العدد 16 (كانون الثاني-يناير 1986)، ص89.

لكن هل نستطيع أن نطوي صفحة هذه المركزية السلبية التي تقوم، مهما تعددت تعابيرها وصياغاتها، على مبدأ إثبات وجود الذات بغيابها، بدون أن نشير إلى ضرب متميز ـ ومتواتر ـ منها قد تجوز لنا تسميته بالمركزية السلبية المعرفية، ونجد نموذجه لدى الرائد المفترض للعقلانية المعتدلة في تصديه لقراءة «التاريخ الثقافي العالمي» قراءة تعدمه قواميته الذاتية وتجعل غائيته الوحيدة ـ تماماً كما يفعل مؤلف «**ريح الشرق**» ـ تغييب الذات العربية و«غبن العربي»:

«وأخيراً، وليس آخراً، لا بد من ملاحظة ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع، وذلك على حساب تاريخنا، على حساب دوره ومكانته في التاريخ العالمي. لقد بُني التاريخ الثقافي الأوروبي على الاستقلال الذاتي، فهو يبدأ من أثينا لينتقل إلى روما ثم إلى فلورنسا ومنها إلى أوروبا الحديثة. والعملية قائمة كلها على غبن العرب، على الاستغناء عن تاريخهم الثقافي، على إقصاء تعسفي لدور الثقافة العربية الأساسي في التاريخ الثقافي العالمي»[1].

النكوص كعودة للمكبوتات الطفلية

إن المركزية الأنوية، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، لا تختصر وحدها كل السلوك الطفلي، ولا كل المخزون في اللاشعور من مخلفات أطوار الطفولة التي تم قطعها. بل إن المركزية الأنوية، على ما تمثله في سن الرشد من علامة على نكوص طفلي من طبيعة عصابية أو ذهانية، تمثل بحد ذاتها طوراً متقدماً من أطوار النمو الطفلي إذا ما قيست إلى النزعة الأنوية الكلية LE MOI – TOUT التي تكون سائدة في الطور الأول من الطفولة في السنتين الأوليين من الحياة. فاعتبار الذات مركز العالم يعني، بعد كل شيء، الاعتراف بوجود العالم. والحال أن الطفل في الطور الأول من الطفولة لا يعرف وجوداً لغير الأنا ولا يرى في موضوعات العالم المحيط سوى

1ـ الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص47-48. وقد كرر الجابري هذا الكلام حرفياً أمام ندوة «التراث وتحديات العصر». انظر: **التراث وتحديات العصر**، ص51.

امتدادات لهذا الأنا: امتدادات جسدية إن جاز التعبير. يقول جيرار ماندل: «إن مفهوم الآخر، الغير من حيث هو مستقل وله غاياته الخاصة، لا يكون له من وجود بعد بالنسبة إلى الأنا الطفلي»(1). والحال أن الخطاب العربي المعاصر، من حيث هو خطاب نكوص، يقدم لنا عينات من موقف طفلي يعتبر أن الآخرين هم فعلاً الجحيم، وأن محض وجودهم ـ وكم بالأولى الاعتراف بهذا الوجود وبضرورته ـ هو بحد ذاته جرح نرجسي أشد إيلاماً من أن يحتمل. فصاحب مشروع «نقد العقل العربي» ما يفتأ يعلن ويكرر الإعلان أن «غياب الآخر شرط لنهضتنا»، وأن «غياب الآخر هو فعلاً شرط في نهضة العرب»، وأن «**غياب الآخر**» شرط ضروري ـ وإن ليس كافياً ـ «**لحضور الأنا العربي**»(2). وهو يحوّر مفهوم غرامشي عن «الاستقلال التاريخي» ويزيحه عن موقعه في الجدلية الاجتماعية ليوظفه باتجاه القطيعة الحضارية مع «الآخر» الذي هو بطبيعة الحال «الغرب» من خلال الإعلان عن أن «المهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية»(3). وهكذا، وبدل أن يكون الآخر عامل إغناء وتكامل وتفاعل متبادل، يضحي عامل إفقار للأنا وتجريد له من ملكه، بل من كينونته، كما تضحي المهمة المطروحة على هذا الأنا هي التأسيس السلبي لهويته عن طريق نفي

1ـ جيرار ماندل، **نزعاً لاستعمار الطفل** **Pour décoloniser l'enfant** (منشورات مكتبة بايو الصغرى، باريس 1971)، ص165.

2ـ الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص32، 55، 190.

3ـ على العكس من تأويل الجابري هذا، سنلاحظ أنه إن يكن غرامشي تحدث فعلا عن ضرورة إحلال «الحضارة الاشتراكية» محل «الحضارة الرأسمالية»، فإنه لم يتأول هذا الإحلال آلياً على أنه قطيعة، بل جدلياً على أنه استمرار وتجاوز. ومن ثم فإن «حضور الآخر»، لا غيابه، هو عنده شرط حضور الأنا وتمايزه وصيرورته ـ على حد تعبير نوفاليس ـ «أنا أناه». هكذا يقول غرامشي: «أنْ يكون المرء سيد ذاته، أن يتمايز، أن يخرج من السديم... فهذا معناه أن يعرف أيضاً الآخرين، تاريخهم، تواتر الجهود التي بذلوها ليكونوا ما هم عليه، ليخلقوا الحضارة التي خلقوها، والتي نريد أن تحل محلها حضارتنا... بدون أن يغيب عن أنظارنا أن الهدف الأخير هو الوصول إلى معرفة أفضل بالذات من خلال الآخرين، وإلى معرفة أفضل بالآخرين من خلال الذات». انظر مقاله «الاشتراكية والثقافة»، في: أنطونيو غرامشي، **كتابات سياسية**، الجزء الأول 1914-1920، الترجمة الفرنسية (منشورات غاليمار، باريس 1974).

الآخر/الخصم. وإذا كان ممثل العقلانية المعتدلة يكتفي بهذا الصدد بأن يعلن: «أنا لا أنزعج لشيء أكثر من انزعاجي من... أن أشرب وآكل بمعرفة ليست لي»[1]، فإن غيره من دعاة «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية»، يرفع مبدأ القطيعة الحضارية مع الغرب إلى درجة الأمر المطلق. هكذا يعلن عادل حسين مثلاً: «أنا إنسان متعصب ولا أريد أن أصبح غربياً»[2]. كما يغلو جلال أحمد أمين في هذه النزعة التطهرية الحضارية إلى حد إعلان يأسه من الجيل الحاضر لأن هذا الجيل، مهما طلب الاغتسال والتطهر، فسيبقى يحمل «تركة ثقيلة من التغريب والخضوع»، وإلى حد تعليق أمله، كل أمله، على الجيل القادم أو بعد القادم، لأن جيل الأحفاد هو وحده الذي يمكن أن يقيض له أن ينجو نجاة تامة من تلويث الحضارة الغربية وأن يجدد اتصاله بالتراث في طهارة مطلقة دونما افتتان «بأي شيء من منتجات الحضارة الغربية» ودونما خضوع «لأي مَسْخ أو تشويه جديد»[3]. وهذه النزعة التطهّرية-التطهيرية الحضارية لا يشفي غليلها أن تتعقب فقط كل أثر «للتغريب» في العصر الحاضر لتمحوه حالاً، بل ترتد أيضاً على أعقابها نحو الماضي البعيد لتتحرى عن «رواسب الحضارات القديمة في التراث» لتصفيه منها وتعيد إليه طهره ناصعاً. هكذا وقف د. علي عيسى عثمان في «ندوة التراث وتحديات العصر» يطالب بتصفية تلك «الرواسب» في إطار «عملية ضخمة» تهدف إلى تحرير «الحضارة العربية الإسلامية» لا من «آثار الاستعمار الغربي الحديث» فحسب، بل كذلك من «آثار الحضارات القديمة التي سبقت الإسلام» والتي كان لها فعلها السلبي في «تشكيل عقول وقيم المسلمين» وفي حرف «تراث المسلمين» وتلويث نقائه إلى حد بات يتعذر معه اعتباره «مرآة صادقة للإسلام». ويخلص من ذلك كله إلى القول: بما «أن تراث المسلمين في مجمله كان مزيجاً من الإسلام القرآني والسني من جهة، ومما كان ترسخ في بيئة المسلمين من قيم

1ـ من مقابلة مع محمد عابد الجابري في مجلة **الوحدة**، السنة الثالثة، العدد 26-27 (تشرين الثاني-نوفمبر ـ كانون الأول- ديسمبر 1986)، ص142.

2ـ في: **العروبة والإسلام علاقة جدلية**، ص105.

3ـ انظر مداخلته عن «التراث والتنمية العربية»، في: **التراث وتحديات العصر**، ولاسيما ص773.

ومن أنظمة سياسية وغيرها استمرت فيهم وفي بيئتهم بعد الإسلام، من جهة أخرى، فرأينا أن المسلمين سوف لا يتحررون من ذلك التراث إلا بتحرير نظام الدين الموجود في القرآن مما فعلته رواسب الحضارات القديمة في تراث المسلمين الذي لم يكن وليداً خالصاً، ولا كان مرآة صادقة للإسلام الموجود في القرآن»[1]. وكما لنا أن نتوقع فإن أول المطلوب تصفيته من «رواسب الحضارات القديمة هذه» آثار «الغزو الثقافي اليوناني» المؤول في اللاشعور الجمعي العربي على أنه مقدمة وتجربة أولى لعملية الخصاء الجماعي التي مارسها ـ وما زال ـ «الجرّاح الغربي» في العصر الحديث. هكذا نجد من يعلن اليوم أن «ترجمة الفلسفة اليونانية، التي وصلت إلى قمة الجهاز السياسي في عهد المأمون، كانت أحد عوامل الهزيمة الثقافية، بل الهزيمة العسكرية... عبر الغزو التتاري والغزو الصليبي»[2]. وعلى هذا النحو أيضاً يتبرأ ممثل السلفية التقليدية ممن «يطلق عليهم فلاسفة الإسلام» (الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد) لأن هؤلاء الفلاسفة ليسوا «إلا امتداداً فكرياً للمدرسة اليونانية للفلسفة، وكانوا دوائر منفصلة عن تيار الفكر الإسلامي الأصيل، لفظهم المجتمع الإسلامي وأعلن أنهم لا يمثلونه في شيء، وأن الفلسفة الإسلامية الحقيقية إنما تتمثل في كتابات علماء أصول الدين (المتكلمين) وعلماء أصول الفقه (الأصوليين)، وأن الفكر الإسلامي عامة لم يقبل المنطق اليوناني على الإطلاق، وكان له منهجه الخاص في العلوم العقلية واللغوية... وقد تأكد في ظل التحقيق العلمي لدور المسلمين في الحضارة والفكر الإنساني أنهم لم يكونوا عالة على اليونان، ولم يكن فكرهم الفلسفي موصول الوشائج بالفكر اليوناني، ولم يكن المسلمون أبداً

---

1. انظر مداخلته في ندوة: **التراث وتحديات العصر**، ص177-182.

2. د. راجح الكردي في: **ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر** (البحرين 22-25/2/1985)، (منشورات مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض 1987)، ص156-157. وإلى مثل هذا الرأي يذهب د. عبد الحميد أبو سليمان حينما قال في الندوة نفسها: «الواقع أن دخول الفكر اليوناني إلى الفكر الإسلامي أدى إلى مرض خطير، بدأ بأزمة المعتزلة وأدى إلى انفصام القيادتين السياسية والفكرية للأمة الإسلامية، وإلى تدهورها... ولا يمكن أن يقال إن تلك الترجمة أفادت الأمة... فمنذ عهد المأمون بدأ الانهيار وانتهى الأمر بالهزيمة» (المصدر نفسه، ص159).

صورة من صور اليونان حقيقة أو مشوهة. بل كان لهم الكيان المستقل والينبوع الذي تفجر منه النور المشرق الذي سطع في أوروبا عبر أسبانيا وصقلية، هذا النور العظيم الذي انبعث أساساً من الأصل الإلهي العظيم (القرآن) على يد الرسول الأعظم محمد بن عبد الله»[1].

وكما تقتضي دواعي كلية القدرة النرجسية، التي هي على الدوام تخييل طفلي، وكما يمكن أن نتبين من الشاهد الأخير، فإن النزعة الأنوية الكلية لا يكفيها أن تتكر أي دَيْن عليها للآخرين، بل يدفع بها النهم إلى تعقل وجود الغير على أنه محض مديونية. فالأنا الطفلي بقدر ما لا يطيب له أن يدين بشيء لأحد، يطيب له أن يدين له الآخرون بكل شيء. **فهو يؤسس ذاته في امتلاك مطلق، ويؤسس الغير في افتقار مطلق.** وليس عسيراً علينا أن ندرك ما يمكن أن تتمخض عنه هذه النزعة الأنوية الكلية في حال ترجمتها إلى فلسفة في الحضارة وحوار الثقافات. فالخطاب العربي المعاصر يقدم لنا عينات لا يمكن أن تقع تحت حصر عن نهم الأنا العربي، في تحرّقه إلى تضميد جرحه النرجسي، إلى تنصيب نفسه في وضع الدائنية الحضارية المطلقة، وإلى تنصيب الآخر ـ وهو دوماً الغرب، مصدر الجرح ـ في وضع المديونية. وبما أنه ستكون لنا عودة مطولة إلى هذا الوضع من خلال تحليلنا «للحالة» التي يقدمها لنا فكر ممثل السلفية اليسارية حسن حنفي، فسنكتفي هنا بشواهد ثلاثة نعتقد أنها تمثيلية بما فيه الكفاية. يتساءل د. رشدي فكار: «لو أن الحضارة العربية الإسلامية لم يكن لها وجود، أكان وجود لهذه الحضارة الغربية التي يعيشها الغرب ونتبعه بها؟ والإجابة ـ لحسن الحظ ـ التي يتفق عليها الجميع، باستثناء الرؤوس المنفعلة والمتطرفة والمتعصبة ذات العصبية الفكرية، أنه لولا الحضارة العربية الإسلامية لما كانت الحضارة الغربية المعاصرة... فلم ينقذ عقلَ الإنسان الأوروبي المصادَر إلا الحضارةُ العربية الإسلامية حين أشرقت شمسها عليه. ولولا التأثر بتعاليم العلامة العربي ابن رشد من بين التأثيرات الأخرى لما كانت العقلنة الغربية... فالحضارة العربية الإسلامية كانت أساساً بيّناً من بين

1ـ الجندي، **الثقافة العربية، إسلامية أصولها وانتماثها**، ص326-327.

أسس الحضارة الغربية المعاصرة التي من الصعب أن تُعزل جذورها عن الإسلام. فهناك علاقة عضوية بينهما، اللهم إلا إذا تنكر الابن لأبيه، وعندئذ تغدو حضارة لقيطة»[1]. وبدوره لا يؤكد أنور الجندي على واقعة التعدد الحضاري في التاريخ إلا تثبيتاً لما تدين به الحضارات الأخرى، وعلى رأسها الحضارة الغربية، للحضارة الإسلامية دونما أي اعتراف بالمقابل لما تدين به الحضارة العربية الإسلامية للحضارات الأخرى، ولاسيما منها اليونانية قديماً والغربية حديثاً. وهكذا، وعلى حين أن واحدة من «الحقائق الواضحة التي كشفت عنها الثقافة العربية أنها لا تنمو إلا من خلال جذورها وباستيحاء قيمها»، وعلى حين أن «الحضارة الإسلامية تتسم بالإبداع والذاتية التي أقامت لها طابعاً مميزاً ومنهجاً خاصاً»، مما ضمن لها «الأصالة العميقة الجذور» وأتاح لها أن تكون في ذاتها «نسيجاً تام الصنع»[2]، فإن الحضارة الغربية بالمقابل لم تستمد مقومات نمائها إلا من غيرها، فهي ليست «غربية» إلا بالتسمية، أما في الحقيقة فهي «ملك للبشرية وليس للغرب وحده» لأنها في الأساس والجوهر «ثمرة جميع الحضارات التي سبقتها، وأبرزها اليونانية والمسيحية والعربية الإسلامية»[3]. ومديونيتها هذه للحضارات الأخرى، ولاسيما منها الأخيرة، تكاد تكون مطلقة: «إذا قال اندريه سجفريد إن حضارة الغرب تتميز بقدرتها على الاختراع في علم الآلة، فإن مصدر هذا مستمد من الحضارة الإسلامية التي ابتدعت النهج العلمي التجريبي»[4]. وهذا البند الأخير من مديونية الحضارة الغربية للحضارة العربية الإسلامية يحظى من ممثل السلفية التقليدية بتركيز لافت للنظر: فهو لا يفتأ يكرر بصور وأشكال شتى أن «الإسلام يتميز في موقفه من الحضارة والنهضة بأنه منشئ المنهج العلمي التجريبي الذي بنت عليه أوروبا الحضارة»[5]، وأن «الحضارة الغربية الحديثة... مدينة في

---

1. في: **الإسلام والمستقبل**، جماعة من المؤلفين (منشورات اللجنة التحضيرية العليا لمؤتمر القمة الإسلامي الخامس، الكويت 1987)، ص271-273.
2. الجندي، **الثقافة العربية**، ص228 و255-256.
3. المصدر نفسه، ص250.
4. المصدر نفسه، ص253.
5. الجندي، **العالم الإسلامي**، ص13.

جذورها وأصولها للمنهج العلمي التجريبي الإسلامي»[1]. ذلك أنها، وإن تكن «استمدت مقوم نمائها من التراث اليوناني، فإن هذا التراث اليوناني» نفسه لم يمارس دوره إلا بعد أن «حرره الفكر الإسلامي وأضاف إليه المنهج العلمي التجريبي الذي هو ثمرة الفكر الإسلامي»[2]. ولا يعسر علينا أن ندرك أن هذا التركيز من جانب ممثل السلفية التقليدية على بند «المنهج العلمي التجريبي» في المديونية الغربية للحضارة العربية الإسلامية إنما يصيب ثلاثة عصافير بحجر واحد:

1. توكيد الطابع المطلق، أو على الأقل الماهوي، لهذه المديونية. فما دام أهم ما تتميز به الحضارة الغربية هو «قدرتها على الاختراع في عالم الآلة»، فإن إثبات استدانتها «للمنهج العلمي التجريبي» يعني تجريدها (أنقول: خصاءها؟) من مفخرتها الأولى ودمغها بالنقص والسلبية واللاهوية على اعتبار أنها تدين بأهم ما يميزها لغيرها.

2. تضميد الجرح النرجسي: فما دامت الحضارة الغربية قد استعارت «المنهج العلمي التجريبي» من الحضارة العربية الإسلامية، فهذا معناه أن هذه الأخيرة هي المالكة الأصلية والفعلية لهذه الاستطالة «الفالوسية»، ولا مبرر بالتالي لأن تعاني ما تعانيه الآن من عقدة نقص وعدم ملك تجاه الحضارة الغربية وتجاه قدرتها ـ المؤولة بالضرورة في اللاشعور على أنها من طبيعة فالوسية ـ «على الاختراع في عالم الآلة».

3. إذا كانت الحضارة الغربية لم تستعر من الحضارة العربية الإسلامية سوى «المنهج العلمي التجريبي» وحده فهذا لأنها بأصلها وطبيعتها «مادية» وما كان لها، بحكم ماهيتها بالذات، أن تستعير منها سوى هذا الجانب المادي، القابل أصلاً للتبخيس باعتباره مبدأً مؤنثاً، دون الجانب الروحي، القابل على العكس للمغالاة في التقييم باعتباره مبدأً مذكراً. وهذا ما يفصح عنه ممثل السلفية التقليدية بوضوح حين يقول: «المعروف أن الفكر الغربي لم يعرف طريق القوة إلا بعد أن تحرر من

1ـ نفسه، ص243-244.

2ـ الموضع نفسه.

قيود الوثنية وامتص مفاهيم الفكر الإسلامي، وهي قيم الحرية والعدل والقوة التي أخرجته من الأديرة والرهبانية والانعزال عن الحياة. لقد كانت تعاليم الفكر الإسلامي هي العامل الحيوي الذي جعل الفكر الغربي ينفض عن نفسه قيود الجهل. فلما نجحت الثقافة الغربية في بناء فكرها العلمي على أساس المنهج العلمي التجريبي الإسلامي وأقامت حضارتها عادت، تحت ضغط قوى مؤثرة، هدفها السيطرة عليه وتدميره، فأرادت العودة إلى التماس قيم اليونان والإغريقية والوثنية المادية، والتماس طبيعتها القديمة التي لم يكن الدين جزءاً من تكوينها، وعادت حثيثاً إلى التحرر الكامل من قيم الدين والأخلاق»[1]

ولكن مهما يكن من شأن هذه النزعة الأنوية الكلية التي لا تعترف بوجود الآخر أو بمُلكه إلا لتصادره لحسابها أو لتدرجه في خانة ملكها، فإنها، باعترافها بوجود الموجود، تظل تضمن لنفسها حداً أدنى من الموضوعية يقيها من الغرق النهائي في عالم الهذاء. ولكن الخطاب العربي المعاصر لا يخلو مع ذلك من عينات تنم عن إلغاء هذائي لملك الآخر ولوجوده معاً، وعن تطرف في محو كل الحدود التي يمكن أن تفصل بين الذات والموضوع، وعن تضخم في النزعة الأنوية الكلية المتحولة على هذا النحو إلى نزعة ابتلاعية لا حد لنهمها ولا ضابط من أية بقية باقية من الموضوعية. هكذا يقوم علي عيسى عثمان، في مداخلة له في «ندوة التراث وتحديات العصر»، بعملية مماهاة مطلقة بين التراث الغربي والتراث العربي الإسلامي باعتبار الأول مجرد تمظهر للثاني وواحداً من تجلياته، مما يجعل إشكالية الأصالة والمعاصرة محلولة من تلقاء ذاتها: «أنظر بعدم الراحة الفكرية إلى الأوراق التي قدمت. ومرد ذلك إلى أننا ـ فيما يبدو ـ ننظر إلى التراث الغربي نظرة وكأنه جنس آخر يختلف اختلافاً تاماً عن التراث الإسلامي، وأن الجمع بينهما جمع بين متضادين لا يجتمعان. وفي رأيي أن هذه النظرة هي في حد ذاتها السبب في التعثر الفكري الذي ينعكس في محاولة المصالحة بين الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر.

1ـ المصدر نفسه، ص228-229.

وتعود نظرتنا هذه إلى أننا أخذنا تفسير الغربيين لتراثهم وكأنه التفسير الصحيح. فهم يرون أن تراثهم يعود في جذوره إلى الفكر اليوناني وإلى التراث اليهودي المسيحي. فلا يعترفون بأي فضل للإسلام، أو حتى بأي قرابة بين التراث الغربي والتراث الإسلامي. وأما الحقيقة فهي غير ذلك. فالأصول التي جاء بها القرآن وأقام نظام الحياة الكلي عليها هي الأصول التي انطلقت منها الحضارة الغربية الحديثة وقامت عليها وما تزال تتوجه بها»[1].

النكوص كتقهقر من تلقائية الفعل إلى آلية رد الفعل

ما دمنا بصدد النزعة الأنوية الكلية والتأسيس السلبي لهوية الذات عن طريق نفي الآخر، فلنقل إن هذا النفي قد يأخذ، في إحدى صوره، شكل مناقضة آلية مطردة للآخر. فمهما فعل هذا الأخير، أو مهما صدرٍ عنه من رأي أو موقف، فإن الذات ـ و«الذات» هنا لا تعود تعبيراً مطابقاً ـ ستفعل العكس أو ترتئي العكس. ولا يصعب أن نتقرى في روح المناقضة هذه، بل في **لاهوت الضدية هذا**، موقفاً يكرر لاشعورياً موقف الأنا الطفلي الذي غالباً ما يحتاج، كيما يثبت شخصيته، إلى معاكسة مَنْ حوله من الراشدين وإلى مناقضتهم قولاً أو سلوكاً. ويلاحظ علماء النفس بالفعل أن الطفل، وهو في أول سبيله إلى تكوين شخصيته، يمر في العادة بعد طور التقليد ـ النابض الأساسي لكل عملية تربية ـ بطور الميل إلى المعاكسة والمناقضة. وعلى الرغم مما بين هذين الطورين من أطوار نمو الشخصية من تعارض ظاهر، فإنهما ليسا متناقضين بقدر ما هما متناظران، بل متكاملان. فالمناقضة هي، بنوع ما، ضرب من تقليد سلبي، وإن كانت تمثل من منظور النمو طوراً أكثر تقدماً من طور التقليد الإيجابي المحض. إذ كما يقول أندريه بيرج، وهو من الاختصاصيين في علم نفس الطفل التربوي،

1ـ في: **التراث وتحديات العصر**، ص144-145. وسوف نرصد، **في ازدواجية العقل**، شبيه هذه النزعة الابتلاعية لدى ممثل السلفية اليسارية في دعواه القائلة إننا عندما شرعنا في عصر النهضة نترجم عن الغرب، فإنما كنا نترجم تراثنا نفسه، ولكن في ترجمة عن ترجمة!

فإنه «على حين أن التقليد يصدر عن نزوع أولي سابق لتكوين الشخصية المستقلة ذاتياً، فإن المناقضة تمثل أول مجهود من قبل الطفل لتكوين تلك الشخصية المستقلة ذاتياً ولتحديد نطاقها ومعالمها التي ستكون له بمثابة فاصل عن العالم الخارجي. ولئن كان التقليد ينزع في الأصل نحو الآلية، فإن المناقضة تتجلى على العكس كعامل يرمي إلى قطع الآليات؛ وإنما بقدر ما تصبح آلية بدورها يمكن القول بأنها تبتعد عن وظيفتها»[1]. والحال أن الخطاب العربي المعاصر يقدم لنا عينات من موقف نكوصي لا سبيل إلى المماراة في أنه يحيي، من حيث يريد أو لا يريد، **آلية المناقضة الطفلية**؛ لا تلك التي يصح وصفها بالإضافة إلى الطفل بأنها سوية، بل على وجه التعيين تلك التي تخل بوظيفتها وتنزع إلى أن تكون آلية محضة. ويجد هذا الموقف تعبيراً مركزاً عنه في مداخلة ممحمد عمارة حينما قال في ندوة نظمت في المملكة العربية السعودية عام 1988 حول «التراث والفنون الشعبية»: «إذا كان الغرب يفرق شعره إلى جانب معين، فنحن نفرقه إلى الجانب المعاكس؛ وإذا حلق ذقنه فنحن نطيلها، وإن أطالها فنحن نحلقها»[2]. وعلى الرغم من أن الإيديولوجيا المعلنة التي يصدر عنها مثل هذا الموقف هي إيديولوجيا الأصالة ورفض التغريب والتبعية، فمن الواضح أننا هنا أمام موقف يقوم على التقليد الآلي، وإن العكسي؛ موقف لا قوام له ولا غائية إلا بضده؛ موقف تتبع سيادته لا من ذاته AUTONOME بل من غيره HÉTÉRONOME[3]؛ وبكلمة واحدة، **موقف عادم الأصالة كلياً يقوم لا على الفعل، بل على رد الفعل.**

ولا يتسع المجال هنا لتقديم نماذج من الأدبيات العربية المعاصرة التي تتحول فيها لفظة «الغرب» أو صفة «الغربي»، في كل ما له صلة بالسياسة

---

1. أندريه بيرج، **عيوب الطفل** Les défauts de l'enfant (منشورات مكتبة بايو الصغرى، باريس 1980)، ص27.
2. نقلاً عن حليم بركات، «العقلانية والمخيلة في الثقافة العربية»، في مجلة: **الوحدة**، السنة الخامسة، العدد 51 (كانون الأول-ديسمبر 1988)، ص52.
3. كان جان بياجه قد لاحظ أن الطفل، في مسار نضجه من المركزية الأنوية إلى الموضوعية، يمر أيضاً بتحول أساسي من موقف التبعية لغيره HÉTÉRONOMIE إلى موقف الاستقلال بذاته AUTONOMIE.

أو الاقتصاد أو الاجتماع أو حتى النقد الأدبي[1]، إلى كلمة **رجيمة** يكفي أن تلفظ حتى تحضر حالاً إلى مجال الوعي ضرورة العمل أو التفكير بالاتجاه المعاكس. ولكن بما أن الموضوع المحوري لدراستنا هو الخطاب التراثي، فحسبنا أن نسوق الشواهد التالية المستقاة من حقل «رد الفعل» على «الفعل» الاستشراقي.

فانطلاقاً من موقف هذائي لا يتعقل الآخر ـ وهو هنا المستشرق ـ إلا على أنه عدو، ولا يقر له بغائية أخرى غير التآمر والعدوان وممارسة الهيمنة على الذات[2]، يجري تحويل هذا الآخر-العدو إلى معيار مطلق للتفكير الضدي وللحكم العكسي أياً ما تكن الخسائر التي يمكن أن تترتب على هذا الموقف بالنسبة إلى «الذات» نفسها وإلى تراثها الذي يقال لنا ـ مع ذلك ـ إنه موضع أطماع ذلك المستشرق المبيت النيات.

فإن يكن كتاب «**الأغاني**» للأصفهاني، مثلاً، واحداً من أثمن كنوز الأدب العربي القديم، فإن المريض بعقدة الغرب الذي هو السلفي العربي المعاصر لا يتردد في أن يعلن براءته وبراءة الأدب العربي «الأصيل» من ذلك الأثر الفذ لمجرد أن المستشرقين كانوا هم الذين نبهوا إلى أهمية إحيائه. على هذا النحو، يكتب أنور الجندي بالحرف الواحد: «إن الاستعمار الفكري هو الذي فرض علينا منهج العمل في إحياء التراث عندما وجدنا نتجه إليه. فما أحببنا من التراث إنما كان بتوجيهه. وكان أبرز ما أحببنا كتاب «**الأغاني**» الذي أعطي أهمية ضخمة لا حد لها، وكتابات ابن عربي والسهروردي وشعر أبي نواس وبشار بن برد. وكان لهذا قصد مدبر. فالأغاني كتاب يحاول فيه

---

1. تشهد الساحة الأدبية العربية في الآونة الأخيرة محاولات ناشطة باسم الأصالة والتأصيل لتبخيس النتاج الروائي العربي بجملته خلال القرن الماضي بحجة أن الرواية فن «غربي» محض.

2. وهو موقف يجد ذروته في كتاب إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1981) حيث يجري تعريف الاستشراق «من حيث هو جهاز ثقافي بأنه عدوان»، وحيث يقال لنا إن «كل أوروبي ما كان له، في كل ما يمكن أن يقوله عن الشرق، إلا أن يكون عنصرياً، امبريالياً، ومركزياً عرقياً شبه ناجز» (**الاستشراق**، ص234-235).

أن يعطي للمجتمع الإسلامي صورة عصر شك وفسق ومجون... ومؤلفه أبو الفرج الأصفهاني (356هـ) كان شعوبياً منحرف المذهب، أراد بكتابه بث روح التدمير في فكر الأمة العربية، كما عرف بأنه كان مسرفاً أشنع الإسراف في اللذات والشهوات... ولقد أثار هذا الكتاب (21 مجلداً) اهتمام المستشرقين، واهتم به تلاميذهم في العالم العربي، واعتمد عليه كثيرون منهم في كتابة تاريخ الإسلام وتاريخ الأدب العربي كما فعل جرجي زيدان وطه حسين وغيرهما»[1].

وإذا كان المعتزلة وابن رشد وابن خلدون يمثلون لحظة ثمينة في تراثنا الفلسفي والفكري، تتمثل في الانتصار للعقل ضمن حدود الدين، فإن المريض بعقدة الغرب الذي هو المثقف العربي المتسلفن لا يتردد في الدعوة إلى إعادة تثمين تلك اللحظة باتجاه تبخيسي سلبي لمجرد أن أدوات «الاستعمار الفكري» الذين هم المستشرقون كانوا السباقين إلى إبراز أهمية أولئك الممثلين المتميزين للنزعة العقلية في التراث العربي الإسلامي[2]. هكذا يكتب جلال أحمد أمين بالحرف الواحد: «إن المرء لتساوره شكوك كثيرة حقيقية في أن دأب المستشرقين على تمجيد ابن خلدون أو ابن رشد أو إعلاء شأن المعتزلة على سواهم، ودأبنا نحن على مسايرتهم في هذا التمجيد، قد لا يكون له من سبب إلا ما يوجد بين منهج هؤلاء المفكرين العرب ومنهج الفكر الغربي من اتفاق. وإن علينا مراعاة أشد الحذر في تصنيف مفكرينا وترتيب بعضهم فوق بعض تبعاً لما تمليه تحيزات الفكر الغربي»[3].

1ـ الجندي، **الثقافة العربية**، ص357.

2ـ هي على كل حال نزعة عقلية نسبية، بحكم الحدود النقلية المسبقة التي عمل ـ وكان لا بد أن يعمل ـ ضمنها العقل العربي الإسلامي.

3ـ في: **التراث وتحديات العصر**، ص770. والواقع أنه كما رد ممثل السلفية التقليدية تواطؤ المستشرقين مع الأصفهاني إلى «مجونه» و«انحراف مذهبه»، كذلك فإن ممثل السلفية المحدثة يرد تواطؤ المستشرقين إياهم مع ابن خلدون إلى كون هذا الأخير أخضع «مساحة شاسعة من الظاهرة الاقتصادية والاجتماعية للتحليل المتجرد من أحكام الدين والأخلاق، وهو نفس ما فعله ابن رشد في الفلسفة» (الموضع نفسه).

النكوص كارتداد فعلي عن عصر النهضة

يقول فؤاد زكريا: «إنه لأمر يدعو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العربي نفسه في أواخر القرن العشرين مضطراً إلى أن يخوض معركة كاد المفكرون العرب في أواخر القرن التاسع عشر أن يحسموها نهائياً لصالح العقل والتقدم. فهل هناك دليل على انتصار خصوم العقل، وأعداء التبادل الفكري الخصب، أبلغ من نجاحهم في العودة بمستوى الجدل الثقافي قرناً من الزمان، بالنسبة إلى العرب أنفسهم وخمسة قرون على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة؟»[1].

والحال أن الإضافة الوحيدة التي يمكن أن نضيفها إلى هذه الملاحظة الأسيانة الصادرة عمن يمكن اعتباره المحامي الأخير للنزعة العقلية الطليقة في الخطاب العربي المعاصر هي أن ما نحن بصدد مواجهته اليوم على صعيد هذا الخطاب ليس حالة ارتداد **إلى** عصر النهضة، بل بتعبير أدق حالة ارتداد **عن** عصر النهضة.

وقد كنا رأينا كيف يجري على قدم وساق تأثيم عصر النهضة باعتباره، على حد تعبير عامر غديره، عصر «الاستعمار والتشويه الذاتي والغزو الثقافي». ولا يتردد فكتور سحاب، في مقال يحمل هذا العنوان الدال «تفسير الهزيمة ورد الاعتبار إلى التراث»، في دمغ عصر النهضة بأنه عصر «الهزيمة التاريخية التي واجهناها في صراعنا مع الغرب على مدى القرنين الماضيين»[2]. ويدين منير شفيق عصر النهضة باعتباره عصر «إحلال التغريب الفكري والحضاري محل الإسلام»، ويشكك في التسمية نفسها: «فالإصلاح والنهضة هنا أصبحا يطلقان على التغريب وتبني الحضارة الأوروبية والتخلي عن الإسلام ومحاربته بكل السبل، أي أصبحا يطلقان

1ـ زكريا، **خطاب إلى العقل العربي**، ص93.

2ـ في مجلة: **شؤون عربية**، العدد 12 (شباط-فبراير 1982)، ص45-53. وانظر أيضاً مقاله بعنوان «الوحدة العربية وضرورة التراث» في المجلة نفسها، العدد 15 (أيار-مايو 1982)، ص61-71.

على نقيضهما»[1]. ولئن كان عصر النهضة العربي قد استمد اسمه ومرجعيته من عصر النهضة الأوروبي ومرجعيته، فإن مؤلف «**الإسلام في معركة الحضارة**» لا يتردد في أن يفرد من كتابه «باباً في تقويم عصر النهضة الأوروبية» ليدين هذا السمي لعصر النهضة العربي بأنه «عصر ردة وانحطاط، عصر الظلمات والاستبداد والطاغوت.. عصر الإجرام وارتكاب كل أشكال الموبقات»[2]. ويخلص من هذه الإدانة المذهلة لعصر النهضة الأوروبي إلى استنتاج مفاده أنه «ما لم يقتلع فكر النهضة من جذوره باعتباره منذ المنطلق فكراً رجعياً ومضاداً للثورة ومعادياً للشعوب والإنسانية، فلن تكون هنالك إمكانية لخلاص العالم من الحالة الإمبريالية الراهنة التي هي الاستمرار لعصر النهضة». وبديهي أن الهدف من إعادة النظر الهذائية هذه في «فكر عصر النهضة الأوروبي باعتباره وثنياً عنصرياً استبدادياً»، على الرغم من محاولاته الاختباء وراء كلمات كبيرة مثل «العقل والعلم والحرية والديمقراطية»، هو أن «يعاد النظر بكل ما وصلنا من فلسفات وأفكار وعلوم إنسانية أوروبية»، وأن يعاد بوجه خاص «النظر في تلك المقولات التي انبهرت بعصر النهضة الأوروبي، فوضعت معولها في خدمته وهي تضرب مجتمعاتنا الإسلامية، وحملت ظلامه وهي تحسب أنها تحمل نوراً، وعملت على إطفاء نور الإسلام وهي تدعي بأنها تطرد الجهل والتخلف»[3].

وتدعيماً لعملية تأثيم عصر النهضة باعتباره، جوهرياً، **عصر عمالة للغرب**، فإنه لا يندر في زمن الردة هذا أن يجري التركيز على البعد الطائفي في تلك العمالة المزعومة. وعلى هذا النحو يقول ممثل السلفية التقليدية: «هناك حقيقة لا سبيل إلى تجاهلها، هي أن الاستعمار ركز على الأمة العربية أكثر مما ركز على أي جزء آخر من العالم الإسلامي، وجعل لمصر في مخطط الاستعمار والتبشير والتغريب قدحاً معلى، باعتبارها قلب

1ـ شفيق، **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، ص68-70.
2ـ شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، ص56-57.
3ـ المصدر نفسه، ص61.

العالم الإسلامي ومركز القيادة من الأمة العربية[1]. فصحف مصر هي التي كانت تحمل الأفكار والدعوات المختلفة، وعملاء الاستعمار الذين يكتبون باللغة العربية في المقطم والأهرام والهلال والمقتطف والجامعة وغيرها من صحف اللبنانيين المتآمرين كانت تحمل لواء مخطط التغريب كاملاً. هذه الصحف التي عاشت وامتد بها العمر، بينما سقطت الصحف الوطنية واحدة بعد الأخرى»[2]. وبدوره يطلق ممثل السلفية اليسارية تهمة العمالة الطائفية بالجملة على العلمانيين من النهضويين العرب، ولكن مع تسميتهم بأسمائهم هذه المرة: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح أنطون ونقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن[3] ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي: فصل الدين عن الدولة، الدين لله والوطن للجميع. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، لا ينتسبون إلى الإسلام ديناً أو حضارة»[4]. ويوسع منير شفيق، وفق التصنيف الطائفي إياه، قائمة عملاء الغرب السياسيين والحضاريين ليضيف إليها بعضاً من أبرز أسماء الأدب العربي المعاصر، ولاسيما في شقه المهجري. هكذا يقول: «من يطلع على وثائق المؤتمر العربي الأول 1913... وعلى الوثائق التي نشرتها مجلة «المستقبل» في 2 نيسان 1983، يجد من الصعوبة بمكان عدم وضع علامات سؤال كبيرة حول ارتباطات معظم رواد التغريب الفكري والسياسي الأوائل بالدول الاستعمارية الغربية. ولهذا تساءل أنطوان عبد المسيح، وهو ينشر الوثائق المذكورة أعلاه في «المستقبل»، هل كان جبران خليل جبران عميلاً لفرنسا، لأن الوثائق تشير إلى أن جبران خليل

---

1. إن النزعة المركزية القطرية، ضمن هذا الهرم المخروطي الإسلامي-العربي-المصري، قد أنست ممثل السلفية التقليدية، على ما يبدو، أن «القدح المعلى» في «مخطط الاستعمار والتبشير والتغريب» قد كان ـ على حد علمنا، وعلى حد علم التاريخ والجغرافية معاً ـ من نصيب الجزائر التي انفردت دون سائر الأقطار المستعمرة بتعميدها أرضاً فرنسية.
2. الجندي، **العالم الإسلامي**، ص400.
3. محشور خطأ في عداد النصارى!
4. حسن حنفي، «الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية»، في مجلة: **اليوم السابع**، السنة الخامسة، العدد 256 (3 نيسان-ابريل 1989)، ص20.

جبران وميخائيل نعيمة وأمين الريحاني وشكري غانم وأيوب ثابت ونعيم دياب وشكري بخاش وعبد المسيح حداد ونسيب عريضة وإيليا أبو ماضي، أيدوا السياسة الفرنسية الرامية إلى السيطرة على سورية الكبرى، بل إن هذه الوثائق تذهب إلى التأكيد على أنهم وقفوا ضد استقلال لبنان الكبير، وطالبوا بحكومات فدرالية تحت الحماية الفرنسية»[1]. ويؤيد وجيه كوثراني هو الآخر هذا التصنيف الطائفي للوكلاء النهضويين المزعومين لحضارة الغرب، وحتى لاستعماره، ولكنه يلاحظ أن التغريب لم يقتصر فقط على العروبيين والقوميين، بل «وقع فيه أيضاً بعض الإسلاميين». إذ كما وجد تيار قومي عروبي علماني تأول القومية العربية على أنها «دعوة للالتحاق بالغرب، ولاسيما بالطرف الفرنسي»، وهو التيار الذي انتظم فيه، بالإضافة إلى شكري غانم ونجيب عازوري، «العديد من عروبيي مرحلة ما قبل الحرب الأولى: ندره مطران، جورج سمنه، خليل زينية، أرقش، ثابت»، كذلك وجد هناك إسلام متغرب، أو إسلام يحاول أن يطرح المسألة من وجهة نظر مقطوعة الصلة بالتراث، أو أن يوظف التراث بمصالحة الغرب، أو أن يوظف الإسلام ويجتهد في الإسلام لقبول الغرب»[2]. ويضيف وجيه كوثراني قوله: «قد أفاجئ البعض عندما أعطي مثلاً على هذا الإسلام الذي يحاول أن يستحضر النموذج التراثي ليصالحه مع الغرب، والمثل هو محمد عبده. لقد نشرت نصوصاً من مجلة **المنار** لمحمد عبده ورشيد رضا حول علاقة محمد عبده بكرومر، وحول علاقته بالمحاكم المدنية. ولكرومر كتاب معروف يشيد فيه بالدور الذي قدمه محمد عبده في

1ـ شفيق، **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، ص71.

2ـ في: **العروبة والإسلام علاقة جدلية**، ص79 و117. ونحن لا ننكر بالمناسبة أن بعض من أورد وجيه كوثراني أسماءهم كانوا يتمتعون فعلاً بدعم وزارة الخارجية الفرنسية، وعلى رأس هؤلاء جورج سمنه الذي كان يكتب أصلاً بالفرنسية، ولكن ما نستغربه هو أن يدرج هؤلاء في عداد «العروبيين». فجورج سمنة، والفريق الذي كان ينطق باسمه، كانوا من دعاة القومية السورية وخصوصاً للفكرة العربية. وكانوا يرون أن «السوريين ليسوا عرباً، لا بل ليس هناك من أمة عربية، وكل ما في الأمر أن هناك قومية عربية مزعومة خلقها الأمير فيصل والعملاء الانكليز-الهنود» (ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة عبد الكريم عزقول، ط4، دار النهار للنشر، بيروت 1986)، ص345.

مصالحة الإسلام مع القوانين المدنية الوضعية (قوانين التجارة وقوانين الأحوال الشخصية)»[1]. ومثل هذا التشكيك في وطنية الرائد الكبير للسلفية الإصلاحية نجده أيضاً عند علي زيعور الذي يقدم كتابه «**الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده**» ـ وهو الجزء الحادي عشر من مشروعه للتحليل النفسي للذات العربية ـ مثالاً عينياً، بل ثراً، على أن معطيات التحليل النفسي قابلة هي أيضاً **للتوظيف توظيفاً نكوصياً**، على الرغم من أن التحليل النفسي هو بالأساس علم الوقاية والحماية من النكوص. هكذا يتساءل هذا المحلل النفسي والإناسي للذات العربية: «هل وقع محمد عبده في شبكة خبيثة ـ فكرية أو سياسية ـ كان يحركها كرومر، ومرزا محمد باقر، والمستشرق براون الذي كان يحضر دروس الإمام، وآخرون؟ نترك ذلك، أو أن ذلك ليس سهلاً على دراستنا برغم منافع الكشف عن تلك الأمور. إن علاقته مع مرزا م. باقر، للمثال، ربما تظهر هذا الأخير بهائياً، لاسيما إن تذكرنا أن براون، جاسوس الانكليز في إيران، كان شديد الصلة بالبهاء والبهائية إبان دراساته أو «خدماته الجليلة» للاستشراق. وفي جميع الأحوال، فإن تلك الشبكة التي نتخيل وجودها[2]... تتوازى مع خلفية ثقافية عند الإمام، ربما عملتا معاً على تعزيز... التيار الذي لم يبن للعرب أدب مقاومة، ولا فكراً مجابهاً يجدِّد ويتحدى»[3]. ولا يضرب علي زيعور صفحاً عن تهمة العمالة هذه وعن «التصوف الخفي عند الإمام وصلاته السرية وعلاقته المغطاة مع القواهر» (أي مع المستعمرين أو الغربيين صانعي الجرح النرجسي) إلا ليجري لممثل السلفية الإصلاحية محاكمة شاملة، على مستوى الشعور واللاشعور معاً، لا بصفته الشخصية فحسب، بل باعتباره كذلك ممثلاً بارزاً «لنمط اجتماعي مهجَّن ومهجِّن» اعتمد في «منطقه

1ـ في: **العروبة والإسلام علاقة جدلية**، ص117.

2ـ لا يفوت محللنا النفسي أن يفتح هامشاً ليوجه تهمة التآمر والوقوع في شبكة الجاسوسية «الخبيثة» لا لمحمد عبده وحده، بل لممثلي «فكرنا المعاصر برمته» بقوله في الهامش المشار إليه «من السوي أننا نسحب ذلك، مع الوعي بتغير الأسماء، على فكرنا المعاصر برمته».

3ـ علي زيعور، **الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده** (دار الطليعة، بيروت 1988)، ص48.

وجهازه المعرفي وأفهوماته الكبرى» على أدوات «هي بدورها أيضاً مهجَّنة ومهجِّنة»[1]. وصفة «التهجين» المزدوج هذه هي التي يطلقها أيضاً محلل الذات العربية بلا تردد على ممثلين كبار آخرين للسلفية الإصلاحية، ومنهم الشيخ حسين الجسر والشيخ رشيد رضا، وذلك لا لشيء إلا لأن الشيخين أرادا «الجمع بين علوم الغرب وعلوم التراث» وطلبا «النهل من الغرب ومن التراث، من المؤسسة الأوروبية ومن النظم الإسلامية القائمة»[2]. ويختم علي زيعور محاكمته لممثل «مدرسة العروة الوثقى المنارية»، التي ما استطاعت أن تصون «معادن المعتقدات الموروثة» من «نار المؤسسات الغربية بإرسالياتها ومعاهدها، بعلومها ورساميلها وتقنياتها وترجماتها المتغلغلة»، بل تطلعت على العكس إلى «رد المشروع الغربي» عن طريق «اللحاق بالعلم الأوروبي»، يختم بقوله: «بذلك التهجين يظن رشيد، كما يفعل عبده ومن هو على ذلك الغرار وفي ذلك التيار، أنه وجد حلاً لكل مشكلة... مهجن الفكر والسلوك، وينصر كل تهجين»[3].

والواقع أن مؤلف «**الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده**» لا يدين، كما قد يفهم من عنوان كتابه، محمد عبده وحده وبشخصه، بقدر ما يدين أيضاً من خلاله عصر النهضة بجملته من حيث أنه عصر «الذات المنجرحة في حقل تقهره الواقعة الاستعمارية». فعنده أن محمد عبده ليس نسيج وحده، ومحاكمته له هي بالأساس، كما رأينا، محاكمة لنمط اجتماعي شامل، أصابته جرثومة التهجين فنقل عدواها إلى غيره، فكان مهجَّناً ومهجِّناً في آن معاً. ومما زاد في خطورة هذا التهجين المزدوج، المنفعل والفاعل، أن النمط الاجتماعي الذي كان له بمثابة الحامل والعامل كان هو صاحب التأثير «الأقوى في الممارسة». ويجهر مُحاكِم محمد عبده، من السطر الأول من كتابه، بأن «محاكمة الإمام محمد عبده عملية تكشف [عند المؤلف المتقمص شخصية القاضي] رغبة في محاكمة كل القطاع الذي مثله»، أي قطاع **السلفية الإصلاحية والاجتهادية** الذي كان هو «القطاع

1ـ المصدر نفسه، ص9.
2ـ المصدر نفسه، ص166.
3ـ المصدر نفسه، ص166 و168.

الأوسع» و«الأبرز والأعرض في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة»، فضلاً عن أنه كان ولا يزال «عميق الجذور» و«شديد الرسوخ في الذات العربية»[1]. ومحاكمة هذا القطاع لا تجري إلا بالتضاد مع براءة الذمة المعطاة سلفاً للقطاع المقابل الذي رفض أي شكل من أشكال «التذاوت المزيَّف والمزيِّف» بين «الذات المنغلبة والمحتل القوي»، أي قطاع **السلفية الخالصة** التي قابلت الآخر الأجنبي بالرفض المطلق وبالتمسك الانكفائي بالذات وبتراث الذات البريء براءاً مطلقاً من لوثة الحداثة وهجنتها. وعلى هذا النحو تنتهي الجلسة الأخيرة من جلسات هذه المحاكمة بالعينة ـ والعينة هنا هو محمد عبده كما تقدم البيان ـ لأعرض تيارات عصر النهضة باستصدار حكم تحليلي نفسي مفاده أن الاستجابة التي مثلتها السلفية الإصلاحية، الموصومة بوصمة التهجين المزدوج، كانت استجابة «**مرضية**» بالمقابلة الضدية مع الاستجابة السلفية الخالصة التي مثلت على العكس «**ظاهرة سوية**»، وإن قامت ـ باعتراف المؤلف/ المحلل/ المُحاكِم ـ على «أوالية سيئة التكيف»، أقرب إلى «العصاب» منها إلى «المعافاة النفسية»، إذ دفعها «الخواف على الذات» من «القواهر الأجنبية» إلى «النكوص والاحتماء بالأم، بالتراث، بالدين، بالهوية التاريخية»[2].

وإذا كان محلل الذات العربية، بانتصاره على هذا النحو للسلفية الخالصة على السلفية الإصلاحية، إنما ينتصر لأقل النهضويين نهضوية، فمن الواضح أيضاً أن ثمة غائباً كبيراً عن هذه المحاكمة، وهو التيار التحديثي الصرف الذي يقف إلى يسار السلفية الإصلاحية بقدر ما تقف هذه إلى يسار السلفية الخالصة، والذي يمكن وصفه بالتالي بأنه تيار النهضويين الأكثر نهضوية. والحال أن تغييب هذا التيار تغييباً تاماً عن ساحة المحكمة إنما يعني أنه تيار مدان سلفاً، لا يستأهل حتى الوقوف في قفص الاتهام: فهو بحكم الخائن الذي يعدم بدون محاكمة ويطرد خارج دائرة الوعي وكأنه ما وجد قط. ومع أن محلل الذات العربية يعلن أن منهجه «يرفض المحاكمة قبل العرض للحال»، فإن حصره للمحاكمة بتياري السلفية وتوزيعه للأدوار

1ـ المصدر نفسه، ص8.

2ـ المصدر نفسه، ص209.

بحيث يَمثُل الإصلاحيون في قفص الاتهام والسلفيون الخلّص في منصة الادعاء والشهود، إنما هو بمثابة إشهار لحكم مسبق يعتبر أن التيار الثالث، تيار النهضويين الأكثر نهضوية، **تيار قاييني ملعون** محرم عليه حتى أن يطأ عتبة المحكمة، التي تبقى بعد كل شيء مقدسة. وبالفعل، إن محلل الذات العربية لا يخصص له في كتابه كله سوى جملة تصنيفية واحدة وردت في الصفحة الأولى منه: فهو التيار الذي «تماهى في الآخر وتخلى عن الذات»[1].

1ـ المصدر نفسه، ص8.

الفصل الرابع

من النهضة إلى الردة

ليس تأثيم عصر النهضة وإدانة رجالاته أخطر مظاهر الردة النكوصية التي نحن بصددها. فهذا المظهر التأثيمي يبقى أكثر اتصالاً بالتاريخ منه بالحاضر، وما كان له أن يكون أكثر من حكم قيمة سلبي على عصر ولّى ومضى لولا أنه يقترن بارتداد عن مقولات النهضة من حيث هي مقولات لا تزال لها فاعليتها في الواقع العربي الراهن وفي الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

ومن الصعب طبعاً على الدارس أن يرصد جميع مظاهر هذا الارتداد عن المقولات النهضوية في الخطاب العربي المعاصر. ولكن بعض العينات التمثيلية يمكن أن تفي بالغرض هنا.

ولنبدأ بادئ ذي بدء فنتساءل: ما كانت المقولة الأساسية في النهضة، بل ما كانت المقولة التي انعقدت عليها إشكالية النهضة بالذات؟ إنها فكرة التقدم. فقد اكتشف العرب على حين غرة، ومع مدافع نابليون، أنهم باتوا مسبوقين بل متأخرين في المجال الحضاري، وأن تأخرهم هذا هو الذي استتبع غزوهم، وأن عليهم إذا ما أرادوا التصدي بنجاح للهجمة الاستعمارية أن يحدثوا في أوضاعهم تغييراً يجعلهم نداً للأوروبيين قادراً على مواجهتهم. وقد اختلف تشخيص النهضويين العرب للداء الذي أدى بالعرب

ـ وبالمسلمين ـ إلى التأخر والانحطاط. فمنهم من رده، كما هو معلوم، إلى الاستبداد والحكم العثماني، ومنهم من رده إلى تفشي الجهل والانحراف عن صراط الدين، ومنهم من رده إلى تردي وضع المرأة والأم، ومنهم من رده إلى التفرقة القومية والطائفية، ومنهم من رده أخيراً، مع التحول من شعار النهضة إلى شعار الثورة غداة الحرب العالمية الثانية، إلى التخلف الاقتصادي وسوء توزيع الثروة القومية. ولكن بغض النظر عن طبيعة الترياق الذي اقترحه النهضويون ـ وذلك تبعاً لتشخيصهم طبيعة الجرثومة الحاملة لسم التأخر والانحطاط ـ فقد اتفقوا جميعاً، بلا استثناء تقريباً، على أنه ما دام الخصم هو أوروبا، وما دام هذا الخصم قد استفاد من تفوقه الحضاري ليغزوهم في عقر ديارهم وليفرض استعماره وهيمنته، فلا مفر للعرب ـ وللمسلمين ـ من أن يواجهوا الغرب بسلاحه. وبما أن سلاح الغرب هو تقدمه، فلا محيص لهم عن التقدم بدورهم ولو عن طريق محاكاة الغرب في عوامل تقدمه[1].

وحتى تصبح فكرة التقدم ممكنة ومشروعة ومقبولة فقد بنى النهضويون إستراتيجيتهم على تمييز مزدوج:

1. التمييز إجمالاً بين الحضارة الغربية والاستعمار الغربي، فجوّزوا **محاكاة الغرب في حضارته لمقاومة استعماره**، وهذا موقف سوف يرثه ـ ويطوره ـ عن النهضويين حمَلَة إيديولوجيا الثورة من القوميين واليساريين بدءاً من فترة الاستقلالات فصاعداً.

---

1. قد يكون من المفيد أن نلاحظ هنا ـ وهذا ما يمكن أن يساعدنا على فهم الانتكاسة التي منيت بها فكرة التقدم في زمن الردة الراهن ـ أنه إذا كانت فكرة التقدم **أولية** بالنسبة إلى أوروبا، **فهي ثانوية** بالنسبة إلى العرب. فالعرب لم يطلبوا التقدم للتقدم، بل طلبوه لغاية مفارقة له: مواجهة أوروبا. وبتعبير أدق، إنهم لم يطلبوا التقدم بقدر ما طلبوا مضاهاة أوروبا. وإلى اليوم لا يزال حافز التقدم بالنسبة إلى العديد من المثقفين العرب ليس قيمة التقدم ولا منافعه بحد ذاتها، بل ضرورته للخروج من وضع «الهزيمة أمام الغرب» و«استرداد المكانة المتفوقة داخل حضارة الإنسان» (زيعور، المصدر نفسه، ص166). وإذا كان من السهل اليوم أن نرصد علائم قنوط ويأس من إمكانية التقدم، فما ذلك لأن العرب لم يتقدموا فعلاً، بل لأنهم لم يتقدموا ولا يتقدمون بما فيه الكفاية ليلحقوا بالغرب، ولأن الغرب نفسه لا يني يتقدم بوتائر أسرع من أن يدركه بها العرب.

2. التمييز إجمالاً بين الروح والمادة، أو الروح والتقنية في الحضارة الغربية، فجوَّزوا **الأخذ بالتقنية الغربية مع التمسك بروح الحضارة العربية الإسلامية**[1]. وهذا موقف سيحوز قبولاً جماعياً لدى مختلف أجنحة السلفيين من النهضويين، وإن بدرجات متفاوتة: فقد تحمس له المعتدلون والإصلاحيون منهم بدون أن يلقى معارضة تذكر من جانب المتشددين.

وربما كان خير من عبّر عن هذه الإستراتيجية النهضوية، المجوّزة للتماهي الجزئي مع الغرب بهدف امتلاك سر قوته ومواجهته بنفس سلاحه، خير الدين التونسي الذي ما وضع، منذ عام 1867، كتابه الوصفي عن «أحوال الأمم الإفرنجية»، إلا تعريفاً «للغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام» بـ«الوسائل التي أوصلت الممالك الأورباوية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية» عسى «أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا» وتحذيراً لـ«ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السيَر والتراتيب ينبغي أن يهجر، وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر»، مع أن «الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة، لاسيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا[2]، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله. وكل متمسك بديانة، وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية»[3].

---

1. كان مثل هذا التوجه قد أثبت نجعه في تجربة تحديث اليابان من خلال الشعار الذي أطلق في مطلع عهد الميجي: «الروح اليابانية والتكنولوجيا الغربية» (انظر مداخلة ياسومازا كورودا، في: **التراث وتحديات العصر**، ص223).

2. نلحظ هنا أننا أمام إستراتيجية إضافية، أو أمام ضرب من إستراتيجية داخل الإستراتيجية يقوم على تبرير التماهي الجزئي مع الغرب بتأويله على أنه إعادة للتماهي مع الذات، بالنظر إلى أن ما نأخذه من الغرب إنما أخذه الغرب في الأصل منا وعنا.

3. التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ص147-150.

وتبرز إستراتيجية التماهي مع قوة الغازي الغربي لقلبها عليه بمزيد من الوضوح لدى قاسم أمين، التلميذ المباشر لمحمد عبده: «إن تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء، حتى فاض من منبعه إلى جميع أنحاء المسكونة. فلا يكاد يوجد منها شبر إلا وطئه بقدمه، وكلما دخل في مكان استولى على منابع الثروة فيه، من زراعة وصناعة وتجارة، ولم يدع وسيلة من الوسائل إلا استعملها فيما يعود عليه بالمنفعة وإن أضرّ بجميع من حوله من سكان البقاع الأصليين... وهو في الغالب يستعمل قوة عقله، فإذا دعت الحال إلى العنف واستعمال القوة لجأ إليهما... ولا يمضي زمن طويل إلا وترى هؤلاء القادمين قد وضعوا أيديهم على أهم أسباب الثروة، لأنهم أكثر مالاً وعقلاً وعرفاناً وقوة، فيتقدمون كل يوم، وكلما تقدموا في البلاد تأخر ساكنوها... فلا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحدة لا مندوحة عنها، وهي أن تستعد الأمة لهذا القتال، وتأخذ له أهبتها، وتستجمع من القوة ما يساوي القوة التي تهاجمها من أي نوع كانت، خصوصاً تلك القوة المعنوية، وهي قوة العقل والعلم التي هي أساس كل قوة سواها. فإذا تعلمت الأمة كما يتعلم مزاحموها، وسلكت في التربية مسالكهم، وأخذت في الأعمال مآخذهم، وتدرعت للكفاح بمثل ما تدرعوا به، أمكنها أن تعيش بجانبهم، بل تيسَّر لها أن تسابقهم فتسبقهم فتستأثر بالخير دونهم، لأن البلاد بلادها، وأرضها أبر بها منها بالغريب عنها... وهذه الطريق ـ طريق النجاة ـ كما قدمت، مفتوحة أمامنا، ولا يوجد عائق يعوقنا عن السير فيها إلا ما قد يكون من أنفسنا»[1].

ويعلن عبد الرحمن الكواكبي، هذا الممثل الكبير للجناح الأكثر تقدماً واستنارة من أجنحة السلفية الإصلاحية، في نص يعود إلى العام نفسه الذي صدر فيه «**تحرير المرأة**»، عن تأييده المطلق لإستراتيجية «مجاراة الغربيين ومباراتهم واسترداد ما فقده المسلمون من الحياة والعزة والسلطان»، ويضيف مفنداً حجج المعترضين على هذه الإستراتيجية: «ولا يعترض عليّ

---

1. قاسم أمين، **تحرير المرأة** (مكتبة الترقي، بيروت 1899) في: **الأعمال الكاملة، لقاسم أمين**، تحقيق ودراسة د. محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1976)، ج2، ص70-71.

بأننا نحن المسلمين لا يحسن بنا أن نفعل فعل الأوروبيين، لأننا مأمورون بطلب العلم ولو في الصين، فكل ما يفعله غيرنا وتثبت لنا فائدته يجب أن نقتدي بهم فيه جراً للنفع ودفعاً للضرر»[1].

وحتى جمال الدين الأفغاني، الذي عرف بمواقفه الصارمة ضد تقليد الغرب وأدانِ التفرنجِ بوصفه «جدعاً لأنف الأمة يشوه وجهها ويحط شأنها» وانتقد مراراً وتكراراً في «العروة الوثقى» (1884) التيار «المستغرب» الذي يعتقد أنه لا بد للشرق، إذا ما أراد «إيجاد المنعة» لنفسه، من أن «يسلك المسالك التي سلكها بعض الدول الغربية الأخرى»، فإنه ينتهي في أواخر حياته، وفي ما يمكن اعتباره وصيته التي أملاها على محمد باشا المخزومي في شكل «**خاطرات**»، إلى تأييد إستراتيجية مجاراة الغرب لمقارعة حديده بمثله، وينحي باللائمة على الدولة العثمانية لأنها لم تسلك في ذلك مسلك اليابان: «لو أن الدولة العثمانية راعت من يوم تأسست وراقبت حركات العالم الغربي، وجرت معه حيثما جرى في مضمار المدنية والحضارة، وقرنت إلى فتوحاتها المادية القوة العلمية، على نحو ما فعلت اليابان أقله، لما كان ثمة مسألة شرقية»[2].

1ـ من مقال نشر على حلقتين في: **المقطم**، (آب-أغسطس 1899). نقلاً عن: جان دايه، **الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة** (دار سوراقيا للنشر، لندن 1988)، ص118 و124.

2ـ جمال الدين الأفغاني، «المسألة الشرقية»، في: **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981)، الجزء الثاني، ص9. ولنتذكر، بمناسبة المحاولات الجارية اليوم على قدم وساق لإعادة الاعتبار إلى الدولة العثمانية ولتصويرها في صورة الأب الحامي الذي قتله ابنه العربي القومي العاق، وهي المحاولات التي كثيراً ما تستشهد بمقالات الأفغاني في «العروة الوثقى» عن دور الدولة العثمانية في الذود عن حياض الإسلام وشوكة المسلمين، لنتذكر أن الأفغاني انتهى أيضاً، في خاطرته عن «المسألة الشرقية»، إلى تقييم الدور التاريخي للدولة العثمانية تقييماً بالغ السلبية، منددا لا بمحاولتها تتريك العرب فحسب، بل كذلك بما يمكن أن نسميه **إضرابها عن النمو الحضاري**. هكذا يقول: «من ينظر إلى تاريخ الدولة العثمانية ونشأتها، لا يتمالك نفسه من الإعجاب بنشاطها وكثرة ما فتحته من الممالك وأخضعت لسلطانها من الأمم، ويأخذ به الاستغراب كل مأخذ من تفريطها وعدم جريها مع أحكام الزمن وحرمانها نفسها، ومن دخل في حكمها من الأمم، أن تجري وإياهم في ميدانِ الحضارة... هذه أربعة قرون وبلغاريا تحت الحكم العثماني، وهي لا تزداد إلا انحطاطاً، وهذه هي←

والحال أن إستراتيجية التماهي الجزئي هذه مع حضارة الغرب، بدافع الضرورة أكثر منه بدافع الإعجاب[1]، وهي الإستراتيجية الأساسية التي تمحور عليها عصر النهضة ومنطق النهضة بالذات، هي التي ستضحي في الخطاب العربي المعاصر ـ من حيث هو خطاب ردة ونكوص ـ موضع تبخيس ومقاطعة ورفض، وهي التي ستدان ليدان معها عصر النهضة برمته باعتباره، بلغة مطبّق الأنتروبولوجيا الحضارية الباتولوجية في تحليل الذات العربية، عصراً «مهجَّناً ومهجِّناً». فإن يكن عصر النهضة قد بنى إستراتيجيته النهضوية على التمييز بين الحضارة الغربية والاستعمار الغربي ليترك باب التماهي مع الأولى مفتوحاً لمواجهة الثاني، فإن الناطقين بلسان السلفية المحدثة المرتدة على عصر النهضة لا يترددون في الإعلان عن معاداتهم لا لاستعمار الغرب وحده، بل أيضاً ـ وربما بالدرجة الأولى ـ

= شبه جزيرة البلقان التي افتتحها العثمانيون، وبقيت بحوزتهم وتحت سلطانهم الأجيال، فماذا أحدثت في تلك الممالك من آثار العمران؟ وماذا تركت في تلك الشعوب من الذكرى؟ وماذا أعدت من الحزم والرأي والتدبير لبقاء تلك المقاطعات والإمارات في حوزتها؟ وإذا كان الجواب «لا شيء»، حينئذ يضطرنا الإنصاف إلى أن نقول: إن الدولة العثمانية في فتوحاتها، وما شاهدناه من تفريطها، لم تكن لتحسن الاستعمار، بل بقيت سداً منيعاً للأمم المحكومة منها، يحول بينها وبين الأخذ بأسباب الحضارة ومجاراة الأمم الراقية في مدنيتها وعلومها وصنائعها» (المصدر نفسه، ص10-13).

1ـ إن التمييز هنا بين دافع الضرورة ودافع الإعجاب ليس مجرد تمييز وصفي، بل هو أيضاً تمييز معياري. فدافع الضرورة يرسم سلفاً حدوداً معلومة لعملية التماهي، أما الإعجاب فيلغي هذه الحدود ليجعل التماهي من طبيعة كلية، وهو ما يبرز واضحاً في دعوة طه حسين مثلاً، إلى أوْرَبَة مصر: «صدقني يا سيدي القارئ، إن الواجب الوطني الصحيح، بعد أن حققنا الاستقلال وأقررنا الديمقراطية في مصر، إنما هو أن نبذل ما نملك وما لا نملك من القوة والجهد ومن الوقت والمال لنشعر المصريين، أفراداً وجماعات، أن الله قد خلقهم للعزة لا للذلة، وللقوة لا للضعف، وللسيادة لا للاستكانة، وللنباهة لا للخمول، وأن نمحو من قلوب المصريين، أفراداً وجماعات، هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوروبي وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوروبية ومنحوا عقولاً غير العقول الأوروبية... علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات... علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يكره، وما يحمد فيها وما يعاب» (**مستقبل الثقافة في مصر**، في: **المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين**، المجلد التاسع (دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982)، ص40-54.

لحضارته وثقافته. هكذا وقف عادل حسين في ندوة «العروبة والإسلام» يرد على اعتراض من اعترض على ميل أكثر المتداخلين في الندوة إلى عدم التمييز بين الاستعمار الغربي والثقافة الغربية، فقال: «تأتي هنا قضية أثارها أحد الأخوة وتستحق أن نقف عندها: لقد دهش من النقد الحاد والعداء الموجه للغرب. وحقيقة أنا أدهش لدهشته: من نعادي إذا لم نعاد الغرب؟ يقول صديقي[1]: إننا نعادي في الغرب الاستعمار، نعادي في الغرب التسلط، ولكننا لا نعادي في الغرب الثقافة. وأتساءل: هل يمكن أن يكون الاستعمار وأن يكون التسلط وأن يكون التحكم بعيداً عن الثقافة؟ إن الثقافة التي نشأت في الغرب والتي صُدِّرت إلينا بأشكال مختلفة من التحايل كانت تهدف إلى تشويه عقولنا وإقناعنا بقبول التبعية. فإذا لم نتمرد على هذه الثقافة، فلا يمكن أن نخرج من التبعية. وعلى هذا فإنه يشرفني أن أكون معادياً وناقداً حاداً للثقافة الغربية»[2].

ويذهب هذا المذهب عينه ممثل آخر للسلفية المحدثة ـ منير شفيق ـ في دعوته القوى الاجتماعية، المرشحة في تصوره للقيام بـ«ثورة الأصالة»، إلى شن «مقاومة ضارية ضد الحضارة الغربية، وليس ضد السيطرة السياسية

1ـ هو أسد غندور الذي واتته الشجاعة منفرداً في الندوة ليفكر بصوت عالٍ بما بات «مستحيلاً التفكير فيه» في الخطاب العربي المعاصر: «إنني أرى هجوماً صاعقاً وحاقداً على الغرب، وهذا مبرر أحياناً وفي حدود كثيرة. ولكن أيها السادة إذا كان الغرب يعني لكم الثقافة الغربية، بما هي ثقافة تقدم ونهضة وتحديث وخلق الإنسان الكوني، الإنسان الإنساني، الإنسان الهدف والمحور في كل عمل أو تحرك أو توجه من أعمالنا وتحركاتنا وتوجهاتنا، فإنني أنا مع هذا الغرب، وإنني أسجل له كل شكر وامتنان لأنه لولا الغرب هذا لما دخلت علينا مفاهيم عديدة نحن بأمسِّ الحاجة إليها ونرى فيها خلاصنا من الانهيار والانحطاط الذي نعيشه، ونرى فيها رداً عقلانياً على كل مظاهر التخلف والتأخر والاستبداد القائمة، ونرى فيها سلاحاً حاداً في مواجهة عدونا التاريخي القومي وكل أعدائنا الإمبرياليين. لقد أهمل الإخوة [المتداخلون] الغرب كمستعمر سياسي واقتصادي وعسكري وصبوا كل اهتمامهم على ما هو إيجابي في الغرب، على ما هو إيجابي من تأثيرات الغرب علينا، على الثقافة الغربية الحديثة، الثقافة القومية الديمقراطية العلمانية، وهذه مفارقة عجيبة» (**العروبة والإسلام علاقة جدلية**، ص100).

2ـ في: **العروبة والإسلام علاقة جدلية**، ص103.

والعسكرية والاقتصادية فقط»[1]. وهذه «المقاومة» هي في الواقع تسمية إيجابية لعملية سلبية خالصة هي «القطيعة الحضارية»: إذ ليس المطلوب أقل من «قطع التواصل مع نمط الحداثة التابع الهجين»، وتطهير الذات من «سموم التغريب الفكري» والانسلاخ «انسلاخاً كاملاً» عن «أرض الحداثة الغربية»، و«توقف اللهاث وراء الحضارة الغربية»، الموسومة والموصومة معاً بـ«الحضارة الفرنجية»[2]. ومنعاً لأي تجسير محتمل للهوة بين «الأصالة» و«الهجانة» يفرد داعية القطيعة الحضارية «باباً»[3] بعنوان «في رفض الانتقائية بين التراث والحداثة الغربية» يخصصه بكامله للرد على أصحاب «الاتجاه التوفيقي» الذي يدعو إلى «الأخذ من التراث ما هو صالح، والأخذ من التحديث ما هو صالح» بحيث «لا ينغلق في عالم التراث والسلفية فينسلخ عن الحداثة، ولا ينفتح على التحديث والتغريب إلى حد الانسلاخ عن التراث»[4]. وكما وجدنا المحلل النفسي والإناسي للذات العربية يتصدى لمحاكمة هذا الاتجاه دون سواه لأنه يمثل «القطاع الأوسع» و«التيار الأقوى في الممارسة»، كذلك، فإن داعية القطيعة الحضارية

---

1. شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، ص42.
2. لنقر لممثلي السلفية المحدثة بأنهم يمارسون إستراتيجية التسمية بذكاء. فهم لا يكتفون بأن يقلبوا الموقع السلفي الخاسر في هذه الإستراتيجية إلى موقع رابح، وذلك بإطلاقهم على ما كان يعرف في عصر النهضة بـ«التقليد» اسم «الأصالة» و«التراث»، بل يقلبون أيضاً موقع التجديديين الرابح إلى موقع خاسر بتعميدهم «التمدن» و«التقدم» و«التجديد» و«التحديث» باسم «التغريب» ذي الوقع الجارح للشعور بالهوية، إذ تشاء المصادفة اللغوية أن يعني التغريب لا صيرورة المرء غربياً فحسب Occidentalisation، بل صيرورته أيضاً غريباً ومستلباً عن ذاته Aliénation. والحال أن مؤلف **الإسلام في معركة الحضارة**، إذ يصر على تسمية الحضارة الغربية بالحضارة الفرنجية، فإنما ليدمغ «التحديث» بأنه «تفرنج»، وهو مفهوم سلوكي مرذول في الوعي الشعبي العربي، وليربطه في الوقت نفسه بواحدة من أكثر الذكريات الصادمة اعتمالاً في الشعور واللاشعور الجمعي العربي: الحملات الصليبية التي تحتل موقعها في الذاكرة التاريخية باعتبارها حملات «فرنجية».
3. تكريساً لهذه القطيعة الحضارية يقسم مؤلف **الإسلام في معركة الحضارة** كتابه إلى «أبواب»، على طريقة القدامى، ويكرر في عنوان كل فصل عبارة «باب في...»، توهماً منه بأنه يكون بذلك أقرب إلى روح التراث وأبعد عن لوثة الهجانة.
4. شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، ص121.

يتصدى لتفنيد حجج دعاة الانتقاء والمزج الحضاري دون سواهم لأن الاتجاه التوفيقي الذي يصدرون عنه هو «الاتجاه الأقوى في الدفاع عن العلمنة أو الحداثة». على اعتباروذلك لأن هذا الاتجاه، في دفاعه الانتقائي عما يرى أنه «جيد وإيجابي» من حضارة الغرب دون ما هو «رديء وسلبي»، «لا ينطلق من مواقع تعلن العداء للتراث»، الأمر الذي يكسبه مصداقية و«قدرة ما في المواجهة» لا يحظى بمثلها الاتجاه التغريبي الجذري المعادي للتراث والقائل بالأخذ «الابتلاعي» عن «الحضارة الفرنجية». وإنما تداركاً لخطر هذا الاتجاه التوفيقي، وإثباتا لبطلان إشكاليته ـ التي هي بالإجمال إشكالية عصر النهضة نفسه ـ يصوغ داعية القطيعة الحضارية نظرية تطهرية في فلسفة العلاقة ـ أو اللاعلاقة بالأحرى ـ بين الحضارات أقرب ما تكون في منطقها إلى **منطق آلية الاغتسال القهري في العصاب الوسواسي.** فكما أن المصاب بهذا العصاب يميل في بعض الحالات إلى تبني «رؤية كلية» تنزل الجزء منزلة الكل وتسبغ عليه طابعاً مطلقاً، فيعتقد أنه إذا ما تلوث بدنه في موضع من مواضعه ـ وليكن يده مثلاً ـ فلا بدّ له من غسل بدنه كله، وأنه إذا ما غسل بدنه كله ونسي جزءاً، ولو موضعياً منه، فكأنه ما اغتسل البتّة، كذلك ينزع داعية القطيعة الحضارية إلى تبني «مذهب كلي» لا يقر بجزئية الجزء، ولا يعترف به جزءاً ولو من كل، بل يماهيه مع الكل ويراه بحد ذاته كلاً، وهو ما يعني على صعيد فلسفة التطهر الحضاري:

1. إن الأخذ (التلوث) بجزء من حضارة ما يعني أخذها كلها.
2. إن الاغتسال من هذا التلوث الجزئي ـ الذي هو بالضرورة والتعريف كلي ـ لا بد أن يكون كلياً.
3. إن التصدي بالمقاومة لذلك الجزء يقتضي خوض حرب كلية ضد كل الحضارة التي جاء منها التلوث الجزئي ـ الكلي.

وبالعودة إلى إشكالية التماهي الجزئي مع الحضارة الغربية كما صاغتها غالبية النهضويين العرب المنضوين تحت لواء «الاتجاه التوفيقي»، فإن هذه «الرؤية الكلية» تعني:

1. أن الأخذ الجزئي عن الحضارة الغربية هو، في أول المطاف وفي نهاية المطاف، غير ممكن، لأن اقتباس التقنية الغربية يعني اقتباس جملة الحضارة الغربية؛ إذ ما دام «الأمر يتعلق بالنظرة الكلية»، وما دامت «العلوم والتقنيات في الحضارة الأوروبية... جزءاً لا يتجزأ من تلك الحضارة»، فإنه من غير الممكن الأخذ بـ«ما توصلت إليه الحضارة الفرنجية المعاصرة من اكتشافات علمية وتقنيات» بدون الأخذ بـ«النسق الحضاري بأسره، بما في ذلك طراز النظام القائم». فالعلوم والتقنيات لا تنتقل من حضارة إلى حضارة بدون «تأشيرة دخول». والحال أن رسم هذه التأشيرة ليس أقل من «التغريب الكامل»[1].

2. ما يصدق على التقنية في الأخذ يصدق على الاستعمار في الرفض. فبما أن الاستعمار هو جزء من الحضارة الغربية، وبما أن الجزء هو الكل، فإن رفض الاستعمار الغربي يقتضي رفض كل حضارة الغرب. أما ذاك الذي لا يرى الكل الذي هو في الجزء، ولا يرى في الاستعمار أبعاده الحضارية الكلية التي «تتعدى الجوانب الاقتصادية والسياسية والعسكرية»، ولا يريد أن يحارب سوى الاستعمار الغربي دون الحضارة الغربية، فـ«لن يستطيع أن يشن حرباً شاملة ضده، ومن ثم لن يتمكن من تحقيق النصر ضده». فعندما «نخوض جزءاً من المعركة» بدون أن نخوض المعركة كلها، فلا مفرّ من أن «نهزم في الأجزاء الأخرى، وبهذا يعود [الغرب] فيسلب النصر الذي نحققه في ذلك الجزء»[2].

3. «بكلمة، إن معالجة جزئية لحرب شاملة تؤدي إلى خسارة الحرب مهما أحرز من نجاح في هذه المعركة أو تلك. فالحرب الشاملة التي شننت ضدنا لا تواجه إلا بالحرب الشاملة»[3]. ولأن هذه «الرؤية الكلية» ظلت

---

1. المصدر نفسه، ص63-69. ولا ننكر أن داعية القطيعة الحضارية يضع إصبعه هنا على نقطة ضعف أكيدة في الإشكالية النهضوية كما صاغها الاتجاه التوفيقي: فالتقنية غير قابلة للاستهلاك كالثمرة مقطوعة من شجرتها الحضارية.

2. المصدر نفسه، ص9.

3. المصدر نفسه.

غائبة عن أولئك الذين «وقفوا سياسياً ضد الاستعمار والأمبريالية»، فقد ظلوا يتخبطون «في أحضان التبعية». والواقع أن «التخلص من الاحتلال العسكري وإسقاط حكومات العملاء وتأميم الشركات والبنوك الأجنبية» لا «يؤدي إلى تحقيق الاستقلال وحماية البلاد من العودة إلى الوقوع تحت السيطرة». فما دامت «الهيمنة شاملة تتعدى تلك الجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية، يغدو من المحال الإطاحة بالتبعية ما لم تُضرب السيطرة ضربة شاملة، ونرفض التبعية رفضاً شاملاً، وهذا لا يكون إلا إذا خرجنا من الغرب بكل مدارسه... وحققنا استقلالنا الحضاري والثقافي وخلعنا عنا ما فرضه الغرب علينا من أنماط حياة ومعايير ومفاهيم ونظريات وأخلاق وفلسفات»[1].

وكأن هذه الحرب الهجومية الشاملة على جبهة الحضارة الغربية لا تفي بالغرض المطلوب بالنسبة إلى داعية القطيعة الحضارية الكلية، لهذا نراه يعززها بحرب موازية من نمط تحصيني ودفاعي على جبهة الحضارة العربية الإسلامية. فإن تكن إستراتيجية النهضويين العرب التوفيقية، القائمة على التماهي الجزئي والعداء الجزئي للغرب، إستراتيجية باطلة بحكم الماهية الكلية للجزء، مما لا يترك خياراً آخر سوى التماهي الكلي أو العداء الكلي، فإن الماهية الكلية المصمتة للنمط الحضاري الإسلامي تمنع تطعيمه بأي عنصر من نمط حضاري مغاير مهما تكن درجة جزئيته. وهكذا يعلن داعية القطيعة الحضارية، ودوماً من مطلّ «النظرة الكلية»، أن التمازج الحضاري الجزئي الذي ينشده التوفيقيون هو «في نهاية المطاف غير ممكن، لأن الإسلام لا يقبل المزج بما هو غريب عنه، فكيف حين يكون مضاداً له مثل الحال مع الحداثة الغربية»؟ وبناء عليه، فإن أولئك «الذين يتبنون أية نظرية من النظريات الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي قامت بها هذه المدرسة أو تلك من مدارس الغرب يقيمون بالضرورة حاجزاً بينهم وبين الإسلام»[2].

1ـ المصدر نفسه، ص195-198.

2ـ المصدر نفسه، ص122، وكذلك في: **القومية العربية والإسلام**، ص673.

وإذ يشطب داعية القطيعة الحضارية على هذا النحو بجرّة قلم على واحدة من أهم السمات التي صنعت عظمة الحضارة العربية الإسلامية، وهي **انفتاحها الحضاري على الحضارات السابقة لها والمعاصرة لها**، لا يتردد، إحكاماً لغلق دائرة القطيعة، في أن يفرد «باباً في علاقة الحضارات ببعضها» لينفي هذه العلاقة، وليقرر أن كل حضارة دارة مقفلة، وأن التفاعل الحضاري أسطورة ملفقة لدواعي مقتضى الحال، وأنها لكاذبة «تلك الموضوعة القائلة إن الحضارات تقوم على بعضها.. وإن ما من حضارة إلا تتفاعل مع الحضارات الأخرى وتتبادل الإخصاب وإياها»[1].

وتوكيداً لهذه النزعة النفيية بصدد التفاعل ما بين الحضارات لا يتردد داعية الانغلاق الحضاري في الإقدام على خطوة يَعِزُّ نظيرها في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، إذ يبادر بكل بساطة، ونزولاً عند حكم منطق فلسفته الانغلاقية، إلى أن ينزعٍ عن الجرح النرجسي العربي واحدة من أنجع ضماداته ليؤكد أنه، خلافاً لكل دعاوى المدعين، سواء أمن الرافضين للحضارة الفرنجية والداعين إلى مقاومتها أم من القائلين بالتماهي الجزئي مع الجانب التقني على الأقل من حضارة الغرب، فإن الحضارة الغربية لم تتأثر، وما كان لها أن تتأثر، بالحضارة العربية الإسلامية بحكم التضاد في الروح بينهما وبحكم الدائرة المقفلة التي يتحرك ضمنها مسار كل حضارة. وهكذا يقول في معرض تفنيده الموضوعة «الخلافية» القائلة بتفاعل الحضارات فيما بينها وبالأخذ عن بعضها بعضاً:

«إن هذه الموضوعة واسعة الانتشار حتى في أوساط بعض الذين يرفضون الحضارة الفرنجية ويدعون إلى مقاومتها. وهذا ما يلمسه المرء حين يستمع لتفاخرهم باقتباس أوروبة للحضارة العربية الإسلامية، أو لاعتمادها على العلوم التي ازدهرت في ظلها. وتستخدم هذه الفكرة من قبل البعض من منطلقات أخرى وهي إغراء جماهيرنا ومثقفينا للأخذ بالحضارة الفرنجية باعتبار أن ذلك هو القانونٍ في نهضة الحضارات... ولكن السؤال: هل من الصحيح أو الثابت تاريخياً أن الحضارات تقتبس من بعضها أو تتراكم فوق

1ـ المصدر نفسه، ص62.

بعضها... أم أن لكل حضارة مساراً يمضي ضمن سياق خاص، كما لكل منها قوانينها الداخلية التي تتحكم في حركتها؟... وبالمناسبة كثيراً ما نسمع عن أخذ أوروبة للعلوم والتقنيات عن العرب والمسلمين إبان نهضتها، وذلك كدليل على اعتبار العلوم والتقنيات مشاعاً إنسانياً، وهو «كالشعلة التي تنتقل من يد إلى أخرى». وفي الواقع آن الأوان لأن يدقق في هذا الأمر ولا يؤخذ على علاته، وذلك على الرغم مما يحمله من إغراء للمسلمين حين يقال لهم إن الغرب أخذ عنهم العلوم والتقنيات وبنى عليها ما نراه اليوم من تقدم وحضارة تبهر الأبصار وتعمي البصائر... في الحقيقة، كل من يدقق في منهج ابن سينا الطبي... سيجد أن ما فعله الفرنجة المعاصرون في الطب مضى في الطريق المعاكس ولم يؤخذ عن ابن سينا إلا بعض القوانين العلمية والتقنيات. فطب ابن سينا أو الرازي، على سبيل المثال، كان ينطلق من وحدة بين الفرد والمجتمع والروح والعقل والجسد والطبيعة والبيئة، وكان يعالج الأمراض في ظل هذه الوحدة وبالاعتماد عليها... بينما ذهب الطب في الغرب باتجاهات وحيدة الجانب وأحدثت طلاقاً فيما بين تلك الجوانب التي كان يراها طب الرازي وابن سينا موحدة... الشيء نفسه يمكن أن يلحظ في مختلف المجالات العلمية والتقنية واتجاهات تطورها، بل في الاتجاهات الفلسفية أيضاً. وعلى سبيل المثال، كثيروين يتحدثون عن اقتباس الغرب عن ابنِ رشد ـ بالرغم من تحفظنا على الكثير من أفكاره ـ ولكنِ ماذا أخذوا فعلاً عن ابن رشد؟ لقد أخذوا الجانب الأرسطي ورموا بعيداً بكل ما هو وليد الحضارة الإسلامية. أي أنهم استعادوا أرسطو واستعادوا الفلسفة اليونانية من خلال ابن رشد. أما ابن رشد نفسه فقد لفظوه كما تلفظ النواة. لأن فلسفة النهضة الأوروبية وتطوراتها حتى الآن لم تشكل تواصلاً مع ابن رشد أو الرازي أو ابن سينا، وإنما تواصلت مباشرة مع الفلسفة الإغريقية وسارت ضمن خطوط أخرى تختلف تماماً عن الخطوط التي سارت عليها الفلسفة في ظل الحضارة الإسلامية»[1].

---

1. المصدر نفسه، ص62-69. ونلاحظ أن النص يعاني من تناقضين، واحد مباطن له، وآخر مُخارج. وفيما يتصل بالتناقض الأول، الداخلي، كنا رأينا أن داعية القطيعة الحضارية يبني تفنيده لحجج «الاتجاه التوفيقي» على مصادرة تقول، انطلاقاً من مماهاة الجزء⬅

وحتى ندرك مدى تضاد هذه **النزعة الانغلاقية الحضارية**، التي لا تتعقل العلاقة بين الحضارات إلا بلغة «الحرب الشاملة ضد الحرب الشاملة»، مع **النزعة الانفتاحية لعصر النهضة**، حسبنا أن نعقد مقارنة سريعة بين ما يمكن اعتباره أول رائد نهضوي ـ ونقصد رفاعة رافع الطهطاوي ـ وبين من يمكن أن يكون آخر من تصدى في الخطاب العربي المعاصر لإرساء «إستراتيجية حضارية جديدة» ـ ونعني أنور عبد الملك مؤلف «**ريح الشرق**». فمؤلف «**مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**»، الذي عاش وكتب في عصر كانت فيه حركات الإحياء السلفي تحذر من مخالطة الأوروبيين الموصومين في الغالب بأنهم من أهل «الكفر»، لم يتردد في الدعوة إلى مخالطتهم والأخذ عنهم ـ ولو بتقييد ـ واصفاً التفاعل معهم فيما لا يخالف الشرع والدين بأنه مثل «المغناطيس الذي يجلب المنافع»، لأن «مخالطة الأغراب، لاسيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العُجاب»[1]. ولئن كال المديح لمحمد علي وأثنى على ذكره ولقّبه بالمقدوني الثاني، فلأنه قاد مصر على طريق التقدم وأعاد وصلها بالعالم، ولاسيما بجناحه الغربي المتقدم: «فلو لم يكن لمحمد علي من

= بالكل، بأن المزج الجزئي مستحيل، مثلما هو مستحيل أخذ التقنية بدون روحها وروح كل الحضارة التي أنتجتها. والحال أنه إذا صح أن الغرب لم يأخذ عن ابنِ سينا والرازي سوى «بعض القوانين العلمية والتقنيات» ولم يأخذ المنهج والروح، فقد تفند إذن من تلقاء نفسه التفنيد الذي يبنيه داعية القطيعة الحضارة وثبتت سلامة منطق أصحاب الاتجاه التوفيقي في مطالبتهم، هم أيضاً، بأخذ الصنائع والتقنيات، أو ما سماه الطهطاوي بـ«العلوم البرّانية»، عن الحضارة الغربية دون روحها وفلسفتها الداخلية.

والنص، بعد، لا يتناقض مع نفسه فحسب، بل كذلك مع نص آخر للمؤلف يذكّر فيه، على الطريقة التفاخرية إياها، بمديونية الغرب للتراث العربي الإسلامي، فيقول بالحرف الواحد: «يمكن القول إن كل ما جاء به روجر بيكون وفرنسيس بيكون في مجال العلوم المادية والرياضية لم يزد حرفاً واحداً عما أرساه العلماء العرب في هذا الميدان من أمثال الرازي وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم. وكان الأمر كذلك بالنسبة لما يسمى اليوم العلوم الإنسانية حين أرسيت قواعد وموضوعات منهجية على درجة عالية من العمق في دراسة التاريخ والاجتماع والنفس وسياسة الدول والاقتصاد» (المصدر نفسه، ص37).

1. رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973)، الجزء الأول، ص398.

المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة، لكفاه ذلك. فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد، وآنسها بوصال أبناء الممالك الأخرى والبلاد، لنشر المنافع العمومية، واكتساب السبق في ميدان التقدمية»[1].
ولكن بعد قرن ونيِّف من رسم المسودة الأولى لهذه الإستراتيجية الحضارية الانفتاحية، وبعد أن أزيلت من خريطة الوعي البشري الحدود التي كانت تفصل بين ديار «الكفر» وديار «الإيمان»، يأتي مصمم «الإستراتيجية الحضارية الجديدة» ليدعو إلى رسم الحدود من جديد لتفصل هذه المرة بين ديار «الغرب» وديار «الشرق» فصلاً أشد بتراً وتنافياً حتى من ذاك الذي كان أملاه لاهوت القرون الوسطى الكلي التشدد والقطعية، وليطالب بإغلاق جميع بوابات العبور التي يمكن أن تربط بين العالمين اللذين لا يربط بينهما سوى تنافي «الشر» و«الخير» وتضادهما المانوي المطلق، وليحرض على شن حرب تصفية وإبادة شاملة ضد كل ما يمكن أن يكون تسرب من العالم الأول إلى العالم الثاني خلال ذلك القرن النهضوي الانفتاحي «المشؤوم» من قرون «الصراع المصيري» ـ التي تزيد على الخمسين عدداً ـ بين «ريح الغرب» الإبليسية و«ريح الشرق» القدسية. وإنما بدالة هذا «التناقض الرئيسي» في «الحرب الحضارية المصيرية» ينبغي «أن نعمل في آن واحد على إغلاق حدودنا القومية أمام الصهيونية والاستعمار»، وأن نقيم «جبهة وطنية متحدة تمثل مفهوم العروة الوثقى في عصرنا وتشمل الجميع باستثناء فئة قليلة من المتعاملين مع الاستعمار السياسي والحضاري»، وأن «نقتلع دون هوادة كافة الجذور والجراثيم التي تبث سم التبعية الفكرية تحت ستار التحديث»[2]. وإنما عن طريق هذا «الانغلاق في وجه العدو الحضاري الخارجي» وهذا «الانفتاح في الداخل» على جميع القوى المعادية «للاستعمار الحضاري» و«لعملائه الحضاريين» الذين «تمكن الغرب من توليتهم المكانة الأولى في الحياة الثقافية، بل وأحياناً كثيرة في الحياة الاجتماعية والسياسية في الأمة العربية، فأصبحوا أبواقاً للثقافة الغربية

---

1. المصدر نفسه، ص441-442.

2ـ عبد الملك، **ريح الشرق**، ص130.

باللغة العربية، وأصبحوا يتحدثون عن الإسلام بلغة المستشرقين، وعن الأمة العربية بمنظور الاستعمار الثقافي»، يمكن أن نخوض بنجاح «المعركة الحضارية الشاملة ضد الاستعمار الحضاري»، وأن ننتزع من الغرب «مفاتيح المبادرة التاريخية» لنؤسس أنفسنا في «مركز القوة العالمي الجديد» ولنقدم للعالم «نمطاً أو مشروعاً حضارياً مغايراً للنمط الغربي بنوعيه، الرأسمالي الغربي من ناحية، والاشتراكي الأوروبي الشرقي من ناحية أخرى»[1].

وبصرف النظر عن **الطابع الهذائي** الجلي لهذا التضخم المفرط في الطموح الحضاري، وبغض النظر أيضاً عن أن المحاولة الوحيدة التي جرت في التاريخ المعاصر لإغلاق الحدود في وجه «العدو الحضاري الخارجي» ولاقتلاع «الجراثيم التي تبث سم التبعية الفكرية» لثقافته كانت تلك التي شهدتها كمبوديا في عهد الخمير الحمر بقيادة بول بوت والتي أخذت شكل إبادة جماعية لمئات الآلاف من «عملاء الغرب الحضاريين»، فإن ما يذهل في النص أعلاه من حيث الجرأة النظرية تركيبه المزجي بين «الاستعمار» و«الحضارة»، وصياغته بالتالي لمفهوم «الاستعمار الحضاري».

والواقع أن إيديولوجيي الحقبة الكولونيالية الغربيين كان سبق لهم، هم أنفسهم، أن قرنوا بين الاستعمار والحضارة، وتحدثوا عن «استعمار حضاري»، أو «تحضيري» بالأحرى. ولكنهم ما فعلوا ذلك إلا كمحاولة لتبرير الاستعمار في نظر أنفسهم وفي نظر الشعوب المستعمرة على حد سواء. أما حديث مؤلف «**ريح الشرق**» عن «الاستعمار الحضاري» فغرضه ليس **تبرير الموصوف**، بل ـ على العكس ـ **تبخيس الصفة**. فالمطلوب هذه المرة هو رأس الحضارة. ولئن قرنت بالاستعمار، أي بذكرى صادمة وبخبرة تاريخية جارحة للغاية بالنسبة إلى العرب كما إلى معظم شعوب العالم الثالث، فإنما لإدانتها ولتحميلها بشحنة وجدانية سلبية من شأنها أن تحرِّر بصورة آلية ولاشعورية لدى المتلقي شحنة مضادة من الكراهية والعداء.

---

1. المصدر نفسه، ص73، 130، 166، 252 و259.

وعلى هذا النحو، وعلى خلاف الخطاب النهضوي الذي ما تحدث إجمالاً إلا عن الاستعمار العسكري بمفهومه كاحتلال أجنبي، وعلى خلاف الخطاب الثورويّ الذي انتقل ابتداءً من مرحلة الاستقلالات إلى التركيز على الاستعمار بمفهومه الإمبريالي الجديد كظاهرة نفوذ سياسي وهيمنة اقتصادية، وعلى خلاف الخطاب التنموي الذي شدد على التبعية الاقتصادية باعتبارها آخر موروثات الحقبة الكولونيالية، فإن الخطاب النكوصي المعاصر يضع في رأس أولويات عدائه ما سماه في البداية بـ«الاستعمار الفكري» و«الاستعمار الثقافي» وما انتهى إلى تسميته ـ على ما في ذلك من مفارقة ـ بـ«الاستعمار الحضاري». وعلى معهود عادته في الممارسة الديماغوجية لإستراتيجية التسمية، فإنه يحوّل أيضاً مفهوم «التبعية» عن منطوقه الاقتصادي ليعطيه معنى شديد الجارحية نرجسياً، ألا وهو معنى التبعية الفكرية والحضارية[1].

على هذا النحو يتحدث ممثل السلفية المحدثة عن «الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة التي تقتحم في بلادنا الدور والرؤوس» وعن «استمرار التدفق الثقافي والحضاري الغربي واكتساحه مقومات التميز القومي، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية»[2]. وبدوره يحذر ممثل السلفية السياسية من «الآثار المدمرة للغزو الفكري والروحي للحضارة الغربية... وللهجمة الغربية الفكرية التي صاحبت وأعقبت الهجمة العسكرية»[3]. بينما يحذر ممثل آخر للسلفية السياسية من السقوط في «حضيض الهزيمة الحضارية المدمرة... والتبعية الفكرية والروحية الكاملة للحضارة الحديثة»[4].

1ـ من الواضح أن هذا التحوير في معنى التبعية من شأنه أن يحول مطلب «الاستقلال الاقتصادي» المشروع إلى مطلب مثير للالتباس، إن لم نقل إنه يسوق الماء إلى طاحون الانغلاقيين الحضاريين، وهو مطلب «الاستقلال الحضاري»، أو ما رأينا محمد عابد الجابري يسميه أيضاً بـ«الاستقلال التاريخي التام للذات العربية».

2ـ طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (دار الوحدة، بيروت 1982)، ص703-704.

3ـ الغنوشي، **مقالات**، ص183.

4ـ عبد الحليم عويس، «موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة»، في: **ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر**، ص179-180.

ولكن تداول مقولة «الاستعمار الحضاري» ومرادفاتها لم يعد محصوراً بالتيارات السلفية، التقليدية منها والمحدثة، بل أضحى ـ وهذا ما يدلنا على أننا أمام ظاهرة هي أقرب ما تكون إلى **الوباء النفسي** ـ رائجاً حتى في خطاب ممثلي التيارات القومية المنفتحة بقدر أو بآخر على الحداثة وحوار الثقافات. وعلى هذا النحو لا يتردد مؤلف «**مجتمع النخبة**» في الحديث عن «الغزو الثقافي والحضاري الأجنبي» وفي إدانة ما يصر على تسميته ـ مع باقي دعاة الانغلاق الحضاري ـ بـ«التبعية الثقافية» باعتبارها تجسيداً لغلبة «الثقافة الهجينة» ـ التي هي «ثقافة النخبة» ـ على «ثقافة الشعب»، وتعبيراً مضاداً لروح الشعب عن «تبعية الطبقة العليا وتأثرها بالبورجوازية الغربية» على قاعدة «التغريب الكامل»[1]. ولا يكتفي ممثل بارز للاتجاه القومي العربي المعقلن بالكلام عن «التلوث الثقافي والاستلاب الثقافي» نتيجة لـ«طغيان النموذج الغربي» فحسب، بل لا يحجم أيضاً حتى عن الحديث عن «غائلة الإمبريالية الثقافية التي تكوّن شكلاً متقدماً من الإمبريالية السياسية»[2]. ويغلو ممثل بارز أيضاً للاتجاه القومي العربي الإسلامي في هذا المنحى فيتحدث عن «الإمبريالية الحضارية» بوصفها «السلاح الجديد للقوى الإمبريالية لإحكام قبضتها على الشعوب»[3]. على أن ممثل السلفية اليسارية هو من يذهب، في مشروعه لـ«تحدي الحضارة الغربية»، إلى أبعد مدى في عملية أقنمة مفهوم «الاستعمار الحضاري»: «فإن كان الأفغاني قد نبه من قبل على الاستعمار العسكري المتمثل في الاحتلال، وكنا في أوائل القرن قد أدركنا مخاطر الاستعمار الاقتصادي المتمثل في شركات الاحتكار الدولية، كما حاولنا التنبيه على مخاطر الاستعمار الثقافي بلفظ كل شيء سوى مقولات الدين، فإن «اليسار الإسلامي» ينبه على مخاطر الاستعمار الحضاري، أي تفريغ الحضارة من

1ـ برهان غليون، **مجتمع النخبة** (معهد الإنماء العربي، بيروت 1986). ص207-221. وانظر أيضاً: **الوعي الذاتي**، ص108.

2ـ عبد الله عبد الدائم، **في سبيل ثقافة عربية ذاتية** (دار الآداب، بيروت 1983)، ص11 و35.

3ـ عصمت سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986)، ص334-335.

داخلها عن طريق القضاء على انتساب الأمة لها حتى تجتث جذورها التي تمدها بأسباب حياتها وبدوام استمرارها»[1].

ويواصل مؤلف «**الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**» العمل التنظيري باتجاه أقنمة مفهوم «الاستعمار الحضاري»، فيصوغ قانوناً جدلياً غريباً يقيم علاقة تناسب عكسي بين «الاستعمار السياسي» و«الاستعمار الحضاري»: فكلما خفّت وطأة الأول ازدادت ضراوة الثاني: «ففي مرحلة الاستعمار المباشر شنت حملات مباشرة تارة ومبطنة أطواراً أخرى ضد الإسلام... وعندما كان التغريب يفرض فرضاً كان من الواضح أن ذلك يتم بالرغم من إرادة الأمة... وحتى بعض قادة حركات الاستقلال من الفئات المتغربة كانوا في تلك المرحلة يحافظون على كثير من المظاهر الإسلامية... وعندما وصل هؤلاء إلى سدة الحكم في مرحلة الاستقلال خطوا بالبلاد خطوة إضافية على طريق التغريب الفكري... وتعميم النموذج الحضاري الفرنجي... وفرض التبعية... إن الحرب التي شنت ضد الإسلام ورجاله تواصلت ولكن من خلال قوى ترفع أعلاماً غير أعلام الاستعمار، بل تعلن عداءها السياسي للاستعمار، مما جعل المعركة تزداد تعقيداً وغموضاً. فقد كان مفهوماً من الاستعمار المباشر ورجاله أن يحاربوا الإسلام وأهله، ولكن لم يفهم الشعب لماذا تواصلت هذه الحرب في عهد الاستقلال وفي العهود التي تلته. بل لماذا ازدادت ضراوة... وازدادت السيطرة الاستعمارية كما ازدادت التبعية للخارج في مختلف المجالات؟»[2].

وكما أن مفاهيم من قبيل «الاستعمار الحضاري» و«الغزو الفكري» و«الامبريالية الثقافية» هي مفاهيم متنافرة تجمع بين ضدين لا يمكن الجمع بينهما، هما الاستعمار والحضارة، الغزو والفكر، الإمبريالية والثقافة، كذلك فقد كان من المحتم، حتمية استدعاء المشكلة لحلها والسم لترياقه، أن ترى النور مفاهيم للمقاومة وصد الغزو والعدوان، مبنية هي الأخرى على المزاوجة الضدية، من قبيل مفهوم «الأمن الثقافي» الذي أخذ يروج

---

1. حنفي، **اليسار الإسلامي**، ص20-21.

2. شفيق، **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، ص104-108.

استعماله، في الآونة الأخيرة، في الخطاب العربي المعاصر[1]. فهذا المفهوم، المستمد مباشرة من قاموس الحرب الوقائية العسكرية أو الاقتصادية (الأمن الداخلي، الأمن القومي، الأمن الغذائي) يحدد تجاه الثقافة الأجنبية موقفاً سلبياً وحمائياً ـ وبالتالي إفقارياً بالنسبة إلى الثقافة الوطنية ـ تقوم «فلسفته» على «المنع» و«المصادرة» و«مكافحة التسلل والتهريب»، بله على «العزل» و«الحجر الصحي» و«التطهير» في حال ثبوت «التلوث الثقافي»، ناهيك عما تستلزمه هذه «الفلسفة» من جهاز تنفيذي هو بالضرورة ذو طبيعة قمعية: حرس حدود، رجال جمارك، دوريات تفتيش، عناصر استخبار ومكافحة، رقباء ومقصات رقباء، وما إلى ذلك مما يمكن أن يدخل في وظيفة «الشرطة الثقافية».

لكن إذا ودعنا هذه الصورة الكاريكاتورية جانباً، نجد أن لمقولة «الاستعمار الحضاري» جانباً مفجعاً في مأساويته؛ فهي إذ تضع الذات العربية في وضع التضاد المطلق مع الحضارة وتطالبها بأن تعاديها عداءها للاستعمار والامبريالية، تحكم على هذه الذات بتمزق مأساوي، بل فصامي، يشل طاقتها على الإقلاع والانطلاق، ويحبسها في عنق زجاجة التاريخ الكوني، ولا ينذرها لمصير آخر غير مصير الأوابد التي كتب عليها الانقراض لعجزها عن التكيف. وبكلمة واحدة، إنها تحكم على هذه الذات بالتخبط الخانق في حالة «انحباس حضاري». فعندما تدعى الذات إلى مماهاة الحضارة بالاستعمار ـ والاستعمار مرادف للنفي المطلق للذات ـ لا يعود أمامها إلا أن تقيم بينها وبين الحضارة علاقة تناف ذي حدين: **فأي قبول منها بالحضارة سيكون بمثابة نفي للذات، وكل تأكيد منها للذات سيكون بمثابة نفي للحضارة**. ولعل ما من شعب في التاريخ الحديث عانى

---

1. انظر شكوى فؤاد زكريا من رواج هذا المفهوم في مقال: «ثقافة بلا أمن»، **العربي** (نيسان-إبريل 1983) قال فيه: «وقع المحظور وأصبح تعبير «الأمن الثقافي» متداولاً على الألسن، وغدا التعبير شائعاً بين المعنيين بالسياسة الثقافية في بلادنا. واكتمل إحساسي بالاستياء، وبأنني أحارب في معركة خاسرة عندما وجدت تعبير «الأمن الثقافي»، الذي لا أتوانى عن محاربته كلما واتتني الفرصة، يصبح هو نفسه، ولا شيء غيره، عنواناً لمؤتمر سيعقده وزراء الثقافة العرب في إطار المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم (**خطاب إلى العقل العربي**، ص36).

من مثل هذا الإحراج المأساوي المحبوس المخارج كالهنود الحمر. ولقد كان مصيرهم الإبادة والانقراض. ولكن لئن واجه الهنود الحمر هذا الإحراج الانتحاري على أرض الواقع والتاريخ، فإن الذات العربية لا تواجهه لحسن الحظ ـ هذا إذا جاز الكلام هنا عن حسن حظ ـ إلا على الورق ومن خلال **العين الإيديولوجية المعصوبة**[1] لمنتجي الخطاب العربي المعاصر من حيث هو خطاب ردة ونكوص. ولا يعنينا هنا أن نخوض في حديث احتمالات أو فرص ترجمة منطوق هذا الخطاب إلى واقع، وما سيترتب من كلفة بشرية وثقافية باهظة على أي محاولة للسير في طريق «القطيعة الحضارية» كإستراتيجية للمقاومة ضد «الاستعمار الحضاري». ولكن كل ما نودّ أن نلاحظه أن إستراتيجية القطيعة الحضارية هذه، التي تمليها مقولة «الاستعمار الحضاري» كترياق مضاد، تضع نفسها على طرفي نقيض مباشر مع الإستراتيجية الحضارية لعصر النهضة. فمقولة «الاستعمار الحضاري»، المتعاظمة الرواج في الخطاب العربي المعاصر، ليس من شأنها، في خاتمة المطاف، غير أن تحول الحضارة إلى موضوع غريب وعنصر شديد الأنية والسمية، وغير قابل بالتالي للاستدخال ولا للتمثل[2]، وبكلمة واحدة، إنها **مقولة مانعة للأيض الحضاري**. والحال أن كل الإستراتيجية النهضوية لم تكن، في مختلف رواياتها وتلاوينها، إلا محاولة لتسهيل هذا الأيض الحضاري. ولا يتسع المجال هنا لعرض شتى التخريجات التي اعتمدتها إستراتيجية الرواد النهضويين للفصل بين الحضارة وحاملها المستعمر، ولتحويلها إلى موضوع مقبول من الذات

---

1. بكلا المعنيين: المضروب عليها عصابة حاجبة للرؤية، والمصابة بعصاب.

2. لا يندر ـ كما في الكثير من حالات رهاب الاستدخال ـ أن تشف رمزية الموضوع السُمّي المثير للخوف وللكره ـ وهنا الحضارة «الفرنجية» ـ عن كونه، ككل موضوع مثير لخوف الاستدخال، ذا طبيعة قضيبية، وككل موضوع مثير للكره، ذا طبيعة شرجية. هكذا يتم الجمع بين صورة «السهام المسمومة» و«الروائح الكريهة» المعزوة إلى «الإفرنج» الذين لا بد من عزلهم والانعزال عنهم بـ«جدار واق»، إذ «لا سبيل إلى ترك الحدود مكشوفة ولا إلى التغاضي عن روائحهم الكريهة، وأطماعهم، ونزواتهم القاتلة... وما لديهم من سهام مسمومة وحبائل منصوبة» (د. عبد الحليم عويس، «موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة»، في: **ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر**، ص182-183).

وغير متناف معها، وقابل بالتالي للاستدخال والتمثل. ومن هذه التخريجات، كما رأينا، القولِ بأن الأخذ عن أوروبا إنما هو مجرد استرداد لما أخذته عنا. ومنها أيضاً التذكير بأن الذات ملزمة، بمقتضى قواعدها الذاتية، بطلب العلم «ولو في الصين». ومنها أيضاً إقامة علاقة تنافٍ لا بين الذات والحضارة، بل على العكس بين الذات والانحطاط. فالانحطاط عرض عارض في حياة الذات وتاريخها، وهي إذا ما نهضت من عثرتها وتقدمت، ولو بالاقتباس عن غيرها، فإنما تنضو عنها التأخر الدخيل عليها وتستعيد حالتها الأصلية التي هي بلغة الطهطاوي «التقدمية». وإنما في هذا المنحى جرى التأكيد، من خلال توظيف جدلي لصفة «الحقيقية»، على التطابق بين الإسلام والحضارة الحديثة، أو «المدنية» كما كان يُؤثر الرواد النهضويون أن يقولوا، وذلك سواء باتجاه القول مع محمد عبده بأن «المدنية الحقيقية مطابقة للإسلام»، أو باتجاه القول مع تلميذه محمد فريد وجدي بأن «الإسلام الحقيقي مطابق للمدنية»[1]. وقد أوغل هذا الأخير في هذا الاتجاه إلى حد القول في كتابه ذي العنوان الدال: «**المدنية والإسلام**»: «إن كل ترقّ يحصل في العالم، وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال، ليس إلا تقرباً إلى الإسلام»، و«إن كل ما نتقرّاه من قواعد المدنية العصرية ليس بالنسبة إلى قواعد الديانة الإسلامية إلا كشعاع من شمس أو قطرة من بحر»[2]. وفي هذا السياق جرى التأكيد على وحدة الجنس البشري ووحدة العقل البشري، وهي الوحدة التي يؤكدها منطق الخطاب القرآني ومنطوقه معاً. فبما أن الإسلام هو دين العقل، فكل ما يقبله العقل يقبله الإسلام. وعلى قاعدة هذه النزعة العقلية الكونية، ودوماً ضمن إطار المسعى إلى تخفيف التوتر بين الموروث الإسلامي والوافد الغربي، جرت محاولة واسعة النطاق، وعظيمة الجدوى، لاستدخال المفاهيم الأساسية للفكر الغربي الحديث ولتبيئتها عن طريق التوحيد بينها وبين ما هو قريب إليها من المفاهيم التقليدية للفكر

---

1. حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص199.
2. محمد فريد وجدي، **المدنية والإسلام** (القاهرة 1912)، ص36 و122. نقلاً عن فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981). ص400-402.

الإسلامي بعد إخضاعها لعملية تحوير في المعنى وتطوير في المدلول. «وعلى هذا المنهج انقلبت **المصلحة** تدريجياً إلى المنفعة، **والشورى** إلى الديمقراطية البرلمانية، **والإجماع** إلى الرأي العام، وأصبح الإسلام نفسه مرادفاً للتقدم»[1]. بالطبع هذا لا يعني أن التوتر لم يكن في الأصل شديداً، ولا أن الاختلاف لم يكن عميقاً، ولاسيما أنه ما كان، على حد تعبير أحمد أمين، «اختلافاً بسيطاً كالذي يكون بين أفراد الصنف الواحد، ولكنه اختلاف كبير كالذي يكون بين الأصناف المتعددة»[2]. ولكن من الممكن أن نقول، مع أحمد أمين كذلك، إن العملية النهضوية لم يكن لها من هدف آخر سوى صهر تلك «الخلافات الكثيرة في بوتقة واحدة»، وإن «عمل المصلحين» لم يكن له من قوام آخر سوى «إشعال النار تحتها حتى يتم امتزاجها ويذهب زبدها»[3].

والحال أن إستراتيجية اللأم والصهر هذه، التي كانت العنوان الأبرز في الخطاب النهضوي، هي التي يستعاض عنها اليوم، في الخطاب العربي المعصوب، بما يمكن أن نسميه **إستراتيجية فك ارتباط**. ولكن ليس بغية تخفيف التوتر كما في الحالات الحربية الفعلية، بل على العكس، بغية تشديد التوتر من جديد وتصعيده إلى تنافٍ استقطابي مطلق بحيث لا يعود أي وافد من الحضارة الحديثة الموصومة بأنها «فرنجية» يقبل التطابق مع أي موروث من الحضارة العربية الإسلامية. وإذا عدنا إلى صورة صاحب كتاب «**زعماء الإصلاح**» قلنا إن منتجي الخطاب العربي المعاصر المضاد للنهضة لا دأب لهم، هم أيضاً، سوى «إشعال النار» وتأجيجها، ولكن هذه المرة بغرض فك اللحام وإعادة فرز ما التأم وانصهر. وعلى هذا النحو يصوغ ممثل السلفية المحدثة قانوناً للعلاقة بين «تيارات الفكر الموروث من جهة وتيارات الفكر الوافد من جهة أخرى»، هو **قانون المواجهة والصدام** الذي هو ـ فضلاً عن ذلك ـ قانون صارم لو حادت عنه «شعوب المنطقة» المكتسحة بـ«التدفق الثقافي والحضاري الغربي» قيد أنملة، ومالت به نحو

1ـ حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص179.

2ـ أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (دار الكتاب العربي، د.ت)، ص340.

3ـ الموضع نفسه.

التوفيق والمهادنة، لحكمت على نفسها بامحاء الذات وبالامساخ إلى «نوع من القردة المَهَرة، يتقنون بعضاً من الصنائع بغير انتماء ولا هوية»[1].

وتأكيداً لهذه العلاقة الضدية التي هي العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تجمع بين القطبين المتنافيين، الموروث والوافد، لا يحجم ممثل السلفية التقليدية عن الطعن في واحد من أكبر وأثمن المبادئ التي أقرتها ـ مع الإسلام ـ البشرية المتحضرة، فيجاهر بعدم إيمانه بوحدة العقل البشري ويدمغ هذه الوحدة بأنها مغالطة تغريبية: «لقد كان من أكبر المغالطات التي روجها التغريب والغزو الثقافي أن لا فرق بين العقل العربي والعقل الغربي... إلى غير ذلك من الادعاءات التي رددها دعاة التغريب في محاولة للتعمية عن الفوارق الذاتية والنفسية والعقلية الواضحة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، وبين المزاج النفسي الذي كونته جذور أساسية مستمدة من الإسلام في الأمة العربية، ومن الوثنية الإغريقية في الغرب»[2].

ولئن مثّل التعليم الحديث بمعناه الديمقراطي المعمم واحدا من أهم الانجازات التي تمخض عنها إقرار البشرية المتحضرة بوحدة العقل البشري، ولئن مثل هذا التعليم في الوقت نفسه العلة النهضوية الأولى التي عقد عليها جميع «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» بلا استثناء الآمال

1ـ البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص650 و704.

2ـ الجندي، **الثقافة العربية**، ص229. ومن المفارقات أن داعية آخر للقطيعة الحضارية يحذر على العكس من أن من يقول بالتمايز العقلي للعرب عن غيرهم من الأمم يلعب لعبة المستعمر الذي حاول تبرير استعماره باصطناعه مغالطة عدم وحدة العقل البشري: «في القرن التاسع عشر، مع بداية تأسيس الإمبرياليات الأوروبية المعاصرة، ظهرت نظرية تدعي أن تفكير الإنسان العربي شبيه بالبدائي، لأن ذهنيته خاصة ترفض الحرية والمسؤولية والسببية، أما التفكير الغربي فمنطقي وعلمي وقابل للتجدد... هذا ما ادعاه المستعمرون عندما استولوا على أراضينا. ألم يؤكدوا، في الانثولوجيات الخاصة بالعالم الثالث، أنّ الذهنية ذهنيتان: الأولى تتحرك في مرحلة ما قبل المنطق وفي طور السير نحو اكتساب التمنطق (بفضل الاحتكاك بالاستعمار)، وذهنية المنطق والإدراك العلمي الخالي من الخرافة والسحر؟... فالمفكرون الذين يلحون على أن للذهنية العربية بنيات خاصة تميزها عن بقية الأقوام البشرية إنما يبررون، عن غير قصد، الأنثولوجيا المصنوعة بعون الاستعمار ولمصلحته، ضد الشعوب الضعيفة» (محمد عزيز الحبابي، في ندوة: **التراث وتحديات العصر**، ص105-106).

الكبار في تجسير الهوة بين التأخر والتقدم، والانتقال من حال الانحطاط إلى حال الحضارة، فإن هذا التعليم الحديث ـ الذي ما كان لولاه ليكون للنهضة من معنى ـ هو الذي يُتخذ اليوم، في الخطاب العربي المعصوب، هدفاً للطعن والتجريح بحجة أنه ناتج «تغريب» وعامل «تغريب». فممثل السلفية المحدثة لا يتردد في أن يدين بجرة قلم ليس فقط كل «من تأثروا بالثقافة الغربية من أبناء البعثات أو مدارس التبشير أو المدارس **المحلية** الحديثة»[1]، بل كذلك، وبالأصل، «نمو التعليم الحديث» الذي لم يؤد إلا إلى «نمو نزعة التوجه الحضاري للغرب، كنزعة فكرية واكبت الزحف الغربي على الوطن العربي»[2].

وانطلاقاً من أن «جانب الغزو الثقافي-الحضاري هو الأخطر والأشد فاعلية»، يشن داعية القطيعة الحضارية هجومه الأكثر تركيزاً على «التعليم الحديث» لأنه بدوره هو الجانب الأخطر والأشد فاعلية من جوانب «الغزو الثقافي-الحضاري»، لأن من شأنه أن «يجعل الغرب يدخل العقول والبيوت» ويقوض «أساسات استقلال الأمة ووحدتها وهويتها» من داخلها ويفرض «أفكاره وإيديولوجياته وثقافاته وحضارته ونهج حياته وأنماطه المعيشية». فالتعليم الحديث هو نبت غريب استزرعه الاستعمار ـ بعد اقتلاع النبت الأصيل ـ ليكون، في حال غيابه، وكيله الحاضر أبداً وعامله الفاعل دوماً. وعلى هذا، «عندما اجتاح الغرب بقواته العسكرية بلادنا وأحكم قبضته السياسية عليها، راح يعمل على تحطيم كل مقوماتها الأساسية التي تشكل استقلالاً عنه وبديلاً له، فأقام مدارسه وكلياته التبشيرية والعلمانية وجامعاته الحديثة لكي يخرّج جيشاً من المثقفين الموالين له، ممن ينسلخون عن ثقافة الإسلام ويتبعون ثقافة الغرب». وبالمقابل، «فقد ضرب المثقف الإسلامي والمدرسة الإسلامية»، وألغى «المنهاج الإسلامي من المدارس والتعليم» وعمل «على تحطيم كبريات الجامعات الإسلامية، إما بالإهمال، وإما بعدم

1ـ طارق البشري، «الخلاف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام»، في: **القومية العربية والإسلام**، ص286. والتسويد منا للإشارة إلى أنه يضن على المدارس الحديثة، أي التي أنشئت بعد الاستقلال، حتى بصفة «الوطنية».

2ـ المصدر نفسه.

الاعتراف بشهاداتها، وإما بالدعم الذي قدم للجامعات والمدارس ذات النمط الغربي». وشن «الغزاة الغربيون» «إرهاباً فكرياً ضد كل من يرفض الأنماط الغربية ويستمسك بأنماطنا الأصلية»، فـ«عمدوا إلى الانتقاص من قدر العلماء والمثقفين الإسلاميين... وعملوا على إبعادهم عن المراكز العامة، بما في ذلك مراكز القضاء المدني والتدريس، وأحلوا جامعيين متغربين مكانهم يطبقون القانون الوضعي والمناهج العلمانية»[1].

ولا يتردد ناقد «مجتمع النخبة»، وهو بالتعريف في نظره «مجتمع تغريب»، في تسديد أقسى ضرباته «للمدرسة العربية الحديثة» من حيث هي نتاج مباشر للتغريب ومصدر لإعادة إنتاجه في آن معاً. فـ«تاريخ المدرسة العربية الحديثة، منذ قيامها على يد المبشرين الأوائل، يعكس الوظيفة الخاصة التي أنيطت بها. فهي تهدف، على صعيد التعليم أو نقل القيم، إلى انتزاع فئة المتعلمين من بيئتهم وربطهم بنسغ فكري وحضاري آخر... وتخلق لامنتمياً مغترباً، معادياً للمجتمع، يعتبر تعليمه واسطة للصعود والترفع[2] وأهلية للدخول وسط الحياة والتمتع بنمط الحياة الغربي الحديث»[3].

وإستراتيجية فك الارتباط الحضاري، الكامنة وراء تسعير حملة التشكيك في التعليم الحديث الناقل لجرثومة ما أمسى يسمى بـ«التبعية المدرسية»[4]،

---

1. شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، ص198. وانظر أيضاً: **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، ص66.
2. لسنا ندري ما الذي يمنع أن يكون التعليم «واسطة للصعود والترفع»؟
3. غليون، **مجتمع النخبة**، ص248 و252. وبالمناسبة نحن نقر لمؤلف «**مجتمع النخبة**» بأنه يسطر صفحات نقدية عميقة في سبر بنية النظام التعليمي العربي الحالي لرصد أعراض تدهوره وتعرية عيوبه. ولكن إذا كنا نتفق معه إجمالاً في التشخيص، فإننا نختلف معه في التعليل. **فتدهور النظام التعليمي العربي لا يعود إلى فرط في تحديثه، بل على العكس إلى نقص وتراجع في تحديثه**. وإذا كانت المدرسة العربية الحديثة تتدهور فلأنها تكف أكثر فأكثر، وتحت ضغط عوامل متعددة ـ ومنها الاتباع المتزايد لسياسة الإفقار أو حتى الانغلاق الحضاري ـ عن أن تكون «حديثة».
4. وهي تبعية بالغة الخطورة في تقدير محلل **الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده**، لأن شأنها أن تكون مدخلاً إلى تبعية «ثقافية، واقتصادية، ومن ثم حضارية»، وبالتالي، ←

تتجلى أيضاً من خلال العداء المتزايد الذي باتت تقابل به فكرة القومية العربية في خطاب الارتداد عن عصر النهضة. فالقومية العربية، التي كانت واحدة من أثمن ثمار شجرة النهضة وأبكرها إيناعاً، مثلت أيضاً مخرجاً ذكياً لإشكالية لا تخلو من صعوبة، وهي إشكالية معاداة الاستعمار الغربي بدون سحب هذه المعاداة على الحضارة الغربية، وبالتالي الحديثة. ولكن بالضبط من حيث أن القومية العربية مثلت حلاً ناجحاً لمعادلة الانفتاح على العصر بدون خسران الذاتية والهوية، فقد باتت مستهدفة طعناً وتجريحاً من قبل دعاة القطيعة الحضارية. وعلى هذا النحو يتبارى ممثلو التيارات السلفية، ولاسيما منها السلفية السياسية، في التشنيع على القومية العربية والطعن فيها، لا نظرياً بل جينالوجياً في المقام الأول، برميها بأنها من طمي «الفكر الوافد» ومن نتاج «الغزو الفكري» الغربي، بله من اصطناع المستعمرين و«صنائعهم» من «نصارى الشام». وعلى الرغم مما يفترض أن يكون هنا من تباين في وجهات النظر بين دعاة السلفية اليمينية واليسارية، **فإن العداء للقومية العربية والتشكيك في شرعيتها الجينالوجية ورميها بالعمالة السياسية والحضارية للغرب ودمغها بالغيتوية النصرانية يؤلف بينهم قاسماً مشتركاً أكبر**. وعلى هذا النحو يعلن ممثل السلفية اليسارية أن القومية «أثر من آثار التغريب»، وأن الاستعمار هو الذي حمل الفكرة القومية إلى خارج أوروبا «كي يسيطر بها على الشعوب غير الأوروبية»، وأن الغرب هو الذي «نشر الفكرة القومية عن طريق الإرساليات والمدارس الأجنبية، خاصة في الشام ولبنان، وتعليم أبناء العرب وتربيتهم على الفكرة القومية، سلخاً لهم عن الأمة الإسلامية»، وأنه «لما كان كثير من المفكرين العرب ورواد النهضة الأوائل قد تعلموا في الغرب وعاشوا فيه، فقد حملوا الفكرة القومية كما حملوا الأفكار الأخرى، مثل الحرية والعدالة والديمقراطية والاشتراكية، وروجوا لها جميعاً في الأمة العربية»، وفي مقدمتهم «الإخوة نصارى الشام» الذين «كانوا أكثر الطوائف

= ودوماً تحت «غطاء العامل التربوي»، إلى «قبول الهيمنة، ومحو الذات، واستيراد الآخر لإسكانه في الأنا» (علي زيعور، مصدر آنف الذكر، ص213).

في الأمة عرضة للأثر الأجنبي والتغريب»، فكانوا أسبق الطوائف أيضاً إلى الوقوع «في الحيلة» و«تبنى الدعوة القومية»[1].

وتتصاعد ضراوة الهجوم على القومية العربية، أصلاً وفصلاً، مع مؤلف **«حتمية الحل الإسلامي»**. فكبير المنظرين المعاصرين للسلفية السياسية لا يتحرج من الغلو إلى حد التوكيد بأن «النزعة الوطنية والقومية ظهرت في دنيا المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلماني الذي خلفه الاستعمار الغربي، وأن النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي ممثلاً في مؤسساته التبشيرية والاستشراقية، وفي اليهودية العالمية ممثلة في منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها، وأن الاستعمار استعان في الدولة العثمانية بيهود الدونمة الذين روجوا للنزعة الطورانية في تركيا، وبنصارى الشام الذين روجوا للنزعة القومية العربية في بلاد الشام والعرب، فلما ظهرت النزعتان اقتتل المسلمون»[2].

ولا يتردد ممثل آخر للسلفية السياسية «اليمينية» في إدانة القومية العربية بوصفها تعبيراً عن «سطوة الحضارة الغربية وانقياد المسلمين لها»، تلك السطوة التي كان مقيضاً لها أن تستمر وتتأبد لولا أن «اليقظة التي أحدثها الاستعمار الغاشم لبلادنا، وبروز الفكر العلماني ودعوة القومية العربية بين مثقفينا، نبهت المشاعر وأنعشت الفكرة الإسلامية، فتحركت الجماعات الإسلامية في أكثر من بلد عربي وإسلامي لتحد من سطوة الحضارة الغربية وانقياد المسلمين لها... وقد نجحت الدعوة الإسلامية في تخفيف

1ـ حنفي، في: **القومية العربية والإسلام**، ص233-234. وسنلاحظ عابرين أن ممثل السلفية اليسارية يقع هنا في تناقض منطقي: فإن تكن فكرة القومية العربية مرفوضة في رأيه لأنها «أثر من آثار التغريب»، فلماذا لا تكون مرفوضة أيضاً أفكار «الحرية والعدالة والديمقراطية والاشتراكية» المحمولة هي الأخرى ـ باعترافه ـ من الغرب؟ على كل حال، ستكون لنا عودة مطولة إلى ظاهرة التناقض ودلالته ووظيفته في فكر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي».

2ـ يوسف القرضاوي، **حتمية الحل الإسلامي: الحل الإسلامي، معالمه وشروطه** (القاهرة 1977)، الجزء الأول: **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، (مؤسسة الرسالة، بيروت 1977)، ص62-63، نقلاً عن طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص653.

وطأة هذا الغزو شيئاً فشيئاً حتى تراجعت فكرة العلمانية وصيحة القومية العربية، وتفتحت أعين المسلمين على حقيقة دينهم، وتنبهت الأمة إلى خطر الانقياد الأعمى للقائلين بأن سبيل النهوض من كبوتنا هو محاكاة الغرب في كل أنظمة حياته»[1].

ولا تحظى العروبة بقلم مؤلف «**حوار مع الأجيال**» ـ وهو أيضاً من إيديولوجي السلفية السياسية ـ بأكثر من الوصف بأنها «مكنسة»، ناهيك عن أنها مكنسة بيد الاستعمار: «إن المستعمرين كانوا حريصين على إيجاد قومية عربية في منطقتنا تكون قاعدتها الجنس، وكان الغرض من سياستهم هذه كنس الأتراك منافسيهم بمكنسة العروبة»[2].

1ـ محمد فريد عبد الخالق، «لمحة تاريخية عن المراحل التي مرت بها جماعة الإخوان المسلمين»، في: **ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر**، ص500-501.

2ـ حسن دوح، **حوار مع الأجيال** (دار الاعتصام، 1978)، نقلاً عن البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص661. وبالمناسبة، وما دمنا نؤكد أن القانون النفسي الذي يحكم الخطاب العربي المعاصر هو قانون النكوص، فقد يكون مفيداً أن نلاحظ أن الخطاب السلفي السياسي المعاصر يتكشف هو نفسه، وفي إطار مرجعيته الخاصة، عن أنه خطاب ناكص إلى الوراء بالقياس إلى الخطاب السلفي السياسي الذي رأى النور في أواخر عصر النهضة. وحسبنا هنا أن نقارن بين موقف العداء الجذري الذي يقفه ممثلو السلفية السياسية المعاصرة من القومية العربية وبين موقف التفهم والتقبل الجزئي الذي كان وقفه منها ـ ومن الوطنية والقومية إجمالاً ـ حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين وأول منظر عربي لإيديولوجيا السلفية السياسية عندما أكد في «**رسالة المؤتمر الخامس**» (1939) أن «الإسلام قد فرضها فريضة لازمة لا مناص منها أن يعمل كل إنسان لخير بلده وأن يتفانى في خدمته وأن يقدم أكبر ما يستطيع من الخير للأمة التي يعيش فيها... فالأخوان المسلمون يحبون وطنهم ويحرصون على وحدته القومية بهذا الاعتبار، ولا يجدون غضاضة على أي إنسان أن يخلص لبلده وأن يفنى في سبيل قومه، وأن يتمنى لوطنه كل مجد وفخار. هذا من وجهة القومية الخاصة. ثم إن الإسلام الحنيف نشأ عربياً ووصل إلى الأمم الأخرى عن طريق العرب... وقد جاء في الأثر: إذا ذل العرب ذل الإسلام. وقد تحقق هذا المعنى حين دال سلطان العرب السياسي وانتقل الأمر من أيديهم إلى غيرهم من الأعاجم والديلم ومن إليهم. فالعرب هم عصبة الإسلام وحراسه... ومن هنا كانت وحدة العرب أمراً لا بد منه لإعادة مجد الإسلام وإقامة دولته وإعزاز سلطانه. ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها... واضح إذن أن الإخوان المسلمين يحترمون قوميتهم الخاصة باعتبارها الأساس الأول للنهوض المنشود ولا يرون بأساً بأن يعمل كل إنسان لوطنه وأن يقدمه على سواه. ثم هم بعد ذلك يؤيدون الوحدة العربية باعتبارها الحلقة الثانية في النهوض=

ومثل هذا التركيز على لحظة النشوء، بغية التشكيك «بطبيعة وتركيب وتكوين الحركة القومية وطبيعة ارتباطاتها وارتهاناتها الخارجية»، يطالعنا أيضاً في القراءة السلفية المحدثة التي يقدمها الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز عن الفكرة القومية العربية باعتبارها «حصيلة مباشرة للاختراق الأوروبي»، ارتبط نشوؤها ـ هي وشقيقتها التوأم الدعوة العلمانية ـ «بدخول الغرب مسرح السياسة» في العالم العربي والإسلامي، وبمسعاه إلى تفكيك «بنى الإمبراطورية العثمانية الجامعة» وفصم «الرابطة العثمانية التي أريدَ لها أن تكون لوناً من ألوان التوحيد العربي ـ التركي في إطار إسلامي». فعن طريق مثل هذا الربط يغدو «بالإمكان جلاء حقيقة العلاقة التي نشأت بين الموقف القومي الخارج لتوه عنيفاً من رحم الإمبراطورية وطموحاً لإرثها سياسياً، وبين الاستعمار الذي رعى هذا الموقف برعايته مصالح أطرافه اقتصادياً وسياسياً ودينياً. ونحن في معرض هذا التحديد الأولي لتلك العلاقة لا نريد الذهاب إلى أبعد من تسجيل واقعة تاريخية، أي لا نريد أن نرتب عليها حكماً يرى في حركة الاستقلال القومي الناهضة حركة سياسية عميلة للغرب، على الرغم من أنها هادنته وشاركت حملته الرامية إلى تفكيك الإمبراطورية وسلمت لاحقاً بانتداباته [كذا!]، بل نتوخى من هذا تبديد الزعم الذي لازم الحركة القومية العربية، فكراً وممارسة، على امتداد قرن ونصف، والذي جهد كثيراً لإقامة عوازل وهمية ـ غير قادرة على الصمود أمام المعرفة وحقائق التاريخ ـ بين الاستعمار والنهوض القومي».[1]

← ثم هم يعملون للجامعة الإسلامية باعتبارها السياج الكامل للوطن الإسلامي العام. ولي أن أقول بعد هذا إن الإخوان يريدون الخير للعالم كله، فهم ينادون بالوحدة العالمية... وأنا في غنى بعد هذا البيان عن أن أقول إنه لا تعارض بين هذه الوحدات بهذا الاعتبار، وبأن كلاً منها تشد أزر الأخرى وتحقق الغاية منها» (نقلاً عن مجلة **الحوار**، السنة الأولى، العدد 2، صيف 1986، ص168-170). ولنلاحظ بالمناسبة أنه، بالإضافة إلى كلمة «**قومية**» نفسها، فإن حسن البنا يستخدم استخداماً إيجابياً كلمة أخرى هي «**الوطن**»، وهي من المفردات التي باتت مسحوبة اليوم من معجم الحركات الإسلامية المعاصرة الأشد تطرفاً وانغلاقاً حتى من تلك التي أسسها المرشد العام الأول للإخوان المسلمين.

1. عبد الإله بلقزيز، «في نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية في العالم العربي»، في مجلة: **الوحدة**، السنة الثالثة، العدد 26-27 (كانون الأول-ديسمبر 1986)، ص62-80. وبالمناسبة، وما دمنا، مرة أخرى، بصدد الدعوة إلى إعادة تقييم الدولة العثمانية والرابطة العثمانية←

ولا يخفى أن الغرض من هذا التركيز في تاريخ القومية العربية على لحظة النشوء، دون لحظة التطور والنضج، هو تأثيم القومية العربية كمظهر فرعي من **عملية تأثيم عصر النهضة** ككل من حيث هو عصر يندرج بتمامه تحت عنوان **جريمة قتل الأب**. ويقوم منطق عملية التأثيم هذه على إظهار القومية العربية وكأنها تحتل موقعها بالضرورة في قطب التعارض والتنافي مع الإسلام، ممثلاً بالأب العثماني الحامي، وصولاً إلى حد التآمر والقتل. ولكن ما يسكت عنه خطاب هذا التأثيم أن القومية العربية المشرقية لم يكن أمامها من خيار آخر، في مرحلة نشوئها، سوى أن تقف موقف المعارضة والمناوأة ـ وإن بدرجات متفاوتة ـ تجاه الاحتلال الفعلي الوحيد القائم لحظتئذ على الأرض، أي الاحتلال العثماني. كما أن ما يسكت عنه خطاب التأثيم هو أن مناهضتها لهذا الاحتلال لا تعود إلى أنه كان إسلامياً، بل إلى أنه كان عثمانياً ـ تركياً. بل أكثر من ذلك، فإن ما يسكت عنه الخطاب التأثيمي هو أن «إسلامية» الاحتلال العثماني ـ التركي هي التي حالت بين القومية العربية وبين اتخاذ موقف جذري في مناهضته. فالعديد من القوميين العرب الأوائل، من مسلمين ومسيحيين ـ ومنهم البستانيان بطرس وسليم ـ كانوا ذوي نزعة عثمانية، يقصرون برنامجهم القومي على طلب الحكم الذاتي أو المساواة للعرب ضم إطار الدولة العثمانية دون أن

= بصفتها رابطة «للتوحيد العربي-التركي في إطار إسلامي»، فقد يكون مفيداً أن نورد في هذا الصدد ما يؤكده ممثل آخر للسلفية المحدثة من أنه: «لم تكن نزعة الحكم الاستبدادي لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردي، ولكنها نزعة تسلط عنصري على شعوب الدولة. ويكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى في مذكراته التي أملاها بعد خلعه عن العرش [**مذكرات السلطان عبد الحميد**، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبد الحميد (القاهرة 1978)، ص58] إذ يهاجم المعارضة الدستورية في دولته فيقول: «قلت وسأقول، شرحت وسأشرح، ألم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمماً شتى، والمشروطية (=الدستور) في دولة كهذه موت للعنصر الأصلي في البلاد. هل في البرلمان الإنجليزي نائب هندي واحد أو أفريقي أو مصري؟ وهل في البرلمان الفرنسي نائب جزائري واحد؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والأرمن والبلغار والصرب والعرب في البرلمان العثماني. لا، لا أستطيع أن أقضي على ابن الوطن الذي تعلم وفكر ووهب نفسه لقضيته» (البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص658).

يتعدوه إلى طلب الانسلاخ عن دولة الخلافة التي كان بعضهم يعدها درعاً واقية في وجه أطماع الاستعماريين الأوروبيين[1]. ولم يقيض للقومية العربية أن تتحول إلى الجذرية تحولاً تاماً إلا عندما سقط البرقع العثماني الإسلامي عن الاحتلال التركي وإسفار سياسة التتريك عن وجهها بلا قناع[2]. وما يضرب عنه صفحاً نفاة القومية العربية من المنضوين تحت لواء السلفية السياسية هو أن القومية العربية الجذرية لم يعد لها من خصم

1. يعبر عن رأي هذا النفر خير تعبير ما كتبه حنا الطرابلسي في **المقطم** (12 آب-أغسطس 1899) رداً على جبرائيل شارم الذي كان اقترح فصل الخلافة الإسلامية عن السلطنة العثمانية، بقوله: «إذا فصلت الخلافة عن السلطنة العثمانية سقطت منزلة العثمانية أمام الدول الأوروبية، فلا تعود قادرة على التسلح بسلاح الإسلام. فتزول من نفسها، وهذا لا يرضاه لها إلا أعداؤها» (نقلاً عن جان دايه، **الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة**، ص105).
2. بالمقابل، وعندما شاءت ظروف تاريخية وجغرافية خاصة للقومية العربية الناشئة أن تواجه لا الاحتلال العثماني ـ كما الحال في المشرق ـ بل الاستعمار الأوروبي ـ كما الحال في المغرب ـ فإن «نصرانية» هذا الاستعمار لم تمنع «نصارى الشام» المهاجرين إلى المغرب من مواجهة أطماع هذا الاستعمار بعداء لا يقل عن ذاك الذي ووجه به الاحتلال العثماني في المشرق. وهكذا يقال لنا إنه عندما بدأ «مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فجر آخر للنهضة في المغرب... جاءت بوارق هذا الفجر الجديد من المشرق هذه المرة أيضاً، ولكن لا في صورة دعوة وهابية مولية كامل وجهها إلى الماضي، معرضة تمام الإعراض عن قضايا العصر ومشاكل الغد، بل لقد حملت تلك البوارق إلى المغرب هذه المرة شعاعاً من الفكر النهضوي العربي الليبرالي». إذ في طنجة التي كانت «مقراً لجاليات أجنبية أوروبية وعربية عدة... صدرت أول صحيفة عربية باسم **المغرب** أسسها عرب مسيحيون من لبنان عام 1889. وقد حددت هذه الجريدة أهدافها في افتتاحية عددها الأول، وقد ورد فيها أنه «إذا كانت هذه البلاد (المغرب) مفتقرة إلى جريدة عربية اللغة والمشرَب تنشر الأنباء الحقيقية والحقائق العلمية والاستنباطات المستحدثة الصناعية التي من شأنها تقوية منزلة البلاد بأن تثير في نفوس أهلها نار الحمية العربية وتدب فيهم النخوة الوطنية وتنهض همم الرجال من حضيض الإهمال إلى التدرج في مراقي الكمال لكي يسعوا في إصلاح حالة بلادهم باذلين النفس والنفيس في درء المفاسد عنها وجلب المنافع إليها وكل ما يعود إلى رتبتها عاملين على مكانتهم في مجاراة بقية البلدان في مضمار النجاح والقوة ومجال العلوم والصناعات وتوسيع دائرة التجارات حتى ينتصر فيها أناس ذوو غيرة وطنية يذبون عن مصالح بلادهم ويحامون عن حقوقها» (محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب»، في: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع جامعة الأمم المتحدة، بيروت 1987)، ص198.

تواجهه على امتداد خمسة عقود، ومنذ افتضاح أمر اتفاقية سايكس-بيكو، سوى الاستعمار الأوروبي. كما أن ما يضربون عنه صفحاً هو أن ذروة النضج في تطور القومية العربية قد تواقتت وتطابقت مع ذروة التصعيد في المواجهة مع الاستعمار الأوروبي والإمبريالية الغربية في عهد قيادة عبد الناصر لحركة القومية العربية ولحركة التحرر العربي في آن معاً.

على أن صورة الارتداد عن المقولات النهضوية الفكرية مثل القومية العربية والتعليم الحديث ووحدة العقل البشري والانفتاح الحضاري لا تكتمل ما لم نشر إلى المحاولات الجارية على قدم وساق في الخطاب العربي المعاصر المعصوب لفسخ ذلك البند من بنود الإستراتيجية النهضوية الذي يمكن أن يعد أكثرها فاعلية وأجداها مردوداً، والذي يتمثل بالمسعى إلى تبيئة المفاهيم الأساسية الطارفة لتجربة التقدم الغربي عن طريق ربطها ومطابقتها بما يضارعها من تليد مفاهيم الفكر العربي الإسلامي المنعقد عليها بالإجماع. ولنأخذ مثالاً الديمقراطية. فمن المتفق عليه أن زعماء الإصلاح، على اختلاف مشاربهم، اعتبروا أن «تفوق الغرب راجع أساساً إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية والمقيّد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق، بما فيه البلاد الإسلامية، راجع أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد»[1]. وعلى الرغم من أن طرحاً كهذا، يرجع التقدم والتأخر إلى طبيعة المؤسسة السياسية، هو بطبيعته أدخل في الإشكالية الليبرالية منه في الإشكالية السلفية، فقد تبناه أيضاً السلفيون من الإصلاحيين، «فتحدثوا هم أيضاً عن تقابل الشرق والغرب، وحصروا المشكل في نظام السلطة، وصبوا جام غضبهم على **الاستبداد** الذي اعتبروه السبب الأول في **الانحطاط** ودعوا إلى تقييد السلطة بأصول العدل الإسلامي»[2]. وإنما من هذا التلاقي بين الليبراليين والسلفيين من الإصلاحيين أعيد إحياء مفهوم «الشورى»، ذي المرجعية الإسلامية، ليكون مرادفاً ورديفاً معاً لمفهوم «الديمقراطية»، ذي المرجعية الغربية. وعلى هذا

1ـ علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1985)، ص22.

2ـ المصدر نفسه، ص23.

النحو، وعلى الرغم من الوقع الأجنبي السافر للفظ «الديمقراطية»، فقد احتل مكانه بسهولة في رأس المدوَّنة الإيديولوجية لعصر النهضة ودخل ـ عبر الصحافة ـ في دائرة التداول اليومي، مستفيداً في ذلك من شرعية النسب التي أسبغها عليه ربطه المعنوي بمفهوم الشورى. والحال أن هذا الربط هو ما يعاد اليوم فكه نزولاً عند مقتضيات **القطيعة المزدوجة مع النهضة ومع الحضارة**، وتطبيقاً لتكتيك تسعير التناقض بين «الفكر الوافد» و«الفكر الموروث» وتصعيده إلى درجة التنافي المطلق. وهكذا، وعلى الرغم من كل الرواج الذي باتت تحظى به كلمة «الديمقراطية» في الخطاب العربي المعاصر بعد أن استردت الإشكالية الليبرالية بعضاً من اعتبارها، وبعد أن أضحى الفكر السياسي العربي يميل من جديد، تحت وطأة احباطات المرحلة الثورية التي سعت إلى حل الإشكالية الليبرالية بحرقها، إلى تحميل الدكتاتورية ـ أي مرة ثانية الاستبداد ـ وزر ما قد تجوز تسميته بعصر الانحطاط العربي الثاني، إذن على الرغم من هذا الرواج، أو ربما بسببه، فإن دعاة القطيعة الحضارية ـ الملزمة بمنطقها بالذات كما رأينا بأن تكون كلية ـ لم يتوانوا عن خوض حربهم الشاملة على جبهة «الديمقراطية» أيضاً من خلال العمل على فك الارتباط بينها وبين «الشورى». وعلى هذا النحو، وانطلاقاً من أن «مصطلح الديمقراطية فلسفة متكاملة لها جذورها وانتماءاتها وكلياتها»، يعلن ممثل بارز للسلفية السياسية تأييده للرأي القائل بعدم جواز الخلط «بين كلمة **ديمقراطية**، وهي كلمة غربية نعرف كلنا أصلها، وبين كلمة **الشورى**»، ويؤكد أن «الإسلام لا يقبل هذه الإسقاطات، لا تركيبة اشتراكية اجتماعية، ولا تركيبة ديمقراطية ليبرالية فردية. فالإسلام منظومة متكاملة من المبادئ، لكل مبدأ كثافة معينة، وله حجم معين، وله نسبة معينة في بناء الإسلام الكلي، ولا يجوز إطلاقاً أن نسقط على الإسلام لا مفاهيم شرقية ولا مفاهيم غربية»[1]. ويطور ممثل آخر للسلفية السياسية فكرة الطلاق المبدئي هذه بين مفهوم «الديمقراطية» الغربي ومفهوم «الشورى» الإسلامي فيقول: «نعلم جميعاً أن الديمقراطية نظام غربي بدأ كرد فعل للنظم الاستبدادية والدكتاتورية، ومثل هذا النظام، الذي

---

1. عويس، في: **ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر**، ص517.

يعني حكم الشعب بالشعب، أو النظام البرلماني أو النيابي أو البرلماني الرئاسي أو ما شاكل ذلك من ترقيعات تخفف من حدة الاستبداد والدكتاتورية، هذه الأنظمة كلها لا يقرها الإسلام، ولا يصح أن يقال إن الإسلام نظام دكتاتوري أو ديمقراطي أو نيابي أو برلماني؛ فالإسلام له نظامه الخاص وله ضوابطه وقيوده ومعالمه وأوضاعه. كل ما في الأمر أن بعض مزايا الديمقراطية ـ من الاعتماد على الشورى أحياناً ـ قالوا إنها تتفق مع بعض مبادئ الإسلام. ولكن هذا لا يعني أن الإسلام نظام ديمقراطي بالمعنى الذي يراد... لذلك ينبغي ألا نخلط بين هذه المصطلحات... وبين الإسلام، ونزج به ضمن هذه الأنظمة. كل هذه الأنظمة في الحقيقة مغايرة للإسلام... وإن النظام الديمقراطي الذي يعتمد على تمثيل كل فئات الشعب ـ في الحقيقة ـ لا يتفق مع الإسلام»[1].

وربما كان خير من أفصح عن خطاب فك الارتباط هذا هو قاتل السادات عطا طايل ـ وهو بالأصل من مستهلكي هذا الخطاب وليس من منتجيه ـ عندما قال أمام قضاته: «هذه الكلمة [الديمقراطية] ليست من الإسلام في شيء، لأن الديمقراطية هي حكم الشعب نفسه بنفسه، فيستطيع مجلس الشعب أن يقر أي قرار توافق عليه الأغلبية دون الرجوع لكتاب الله... فلفظ الديمقراطية هذا مرفوض لدى المسلمين، ولن يكون لنا منهج إلا كتاب الله: ﴿إن الحكم إلا لله﴾»[2].

وإذا كنا هنا أمام محض مصادرات لا تتسم بالعمق النظري، فإن مؤلف كتاب «**الإسلام في معركة الحضارة**» يتنطع، من خلال مثال «الديمقراطية»، لإيفاء خطاب فك الارتباط حقه من التنظير. وهو لا يستعمل أصلاً تعبير «الديمقراطية» إلا محاطاً بمزدوجين إشارة منه إلى تحفظه على استعمال هذا المصطلح ـ وغيره من المصطلحات الحاملة للوثة «التغريب» ـ مؤكداً أن ثمة «معضلة تواجه كل باحث يرفض التغرب ويسعى إلى العودة إلى الأصول... وهي مشكلة استخدام أو عدم استخدام المصطلحات الشائعة في

1. وهبة الزحيلي، في: **ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر**، ص520.
2. نقلاً عن فؤاد زكريا، «مستقبل الأصولية الإسلامية»، في مجلة: **فكر**، العدد 4 (كانون الأول-ديسمبر 1984)، ص35.

العصر الراهن مثل الديمقراطية، الدكتاتورية، الاشتراكية، حقوق الإنسان، المساواة، المواطنية، وغيرها كثير». وإذا كان، على الرغم من «تسجيل التحفظ على استخدام مصطلح «الديمقراطية»، يعلن عن «القبول باستخدامه» ـ وإن محاطاً دوماً بمزدوجين ـ فإنما ليتمكن من الدخول في نقاش «مع الذين تثقفوا في مدارس الغرب واستعاروا ما استخدمته تلك المدارس من مصطلحات ومدلولات وابتعدوا عن المدرسة الإسلامية وما استخدمته من مصطلحات ومدلولات». و«بهذا لا يكون الهدف» من هذا الاستخدام المشروط لتعبير «الديمقراطية» «تكريس المصطلح الأجنبي»، بل خطوة «على طريق التخلي عنه تدريجياً». و«الموقع الأصح من الناحية العملية الصرف» هو موقف من يرفض استخدام «المصطلحات الشائعة في العصر الراهن جملة وتفصيلاً» ولا يخاطب الناس إلا بـ«المصطلحات الإسلامية التراثية»، إذ أن «المجتمع الإسلامي» لا يقبل سوى «المصطلح الإسلامي». ومن «النفاق التشويهي» ومن «الخطورة» بمكان في آن معاً «استخدام المصطلح نفسه مع إعطائه محتوى إسلامياً». فنهج كهذا ليس من شأنه سوى أن يثير «التباسات وشبهات قد تفيد فكر التغرب ولا تخدم عملية استعادة الهوية والأصالة والمصطلح على أساس الإسلام». ولكن بانتظار استعادة هذه الهوية البريئة من كل تلوث و«الخلاص من هذا الأخطبوط (=التغريب) المتعدد الأيدي والأرجل، الماصات دماء والنافثات سموماً»، فقد يكون مباحاً، «من أجل مد جسر الحوار مع مئات الألوف وربما ملايين المثقفين الذين اعتادوا استخدام المصطلح الأجنبي»، التعامل مع هذا المصطلح تعاملاً عازلاً مانعاً للتلوث (يقوم المزدوجان هنا بدور القفاز الواقي)، مقيداً بالحرص على التنبيه إلى «سلبياته ومحاذيره» وبالتشديد على ضرورة إمساك «القوى الشعبية الأصيلة»، البريئة من لوثة التغريب، «الموصولة الشرايين بالإسلام والتراث والتاريخ»، بـ«قضية الديمقراطية»، لتعمل على «إزالة الغموض المحيط بها، وإنهاء وقعها الأجنبي»، وإعادة النظر في «موضوعها ومحتواها، وحتى اسمها، على أرض أخرى، وتحت سقف معايير ومقاييس أخرى»[1].

1ـ شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، ص164-170، وكذلك ص200.

وإذا كان هذا شأن «الديمقراطية» الموصولة نسباً بشجرة «الشورى»، فماذا يمكن أن يكون إذن شأنِ مفهومٍ مثل «العلمانية» بقي، بالنسبة إلى الإصلاحيين النهضويين، مفهوماً خلافياً، ولم يقيض له أن يحظى من مدوَّنة الفكر الإسلامي الموروث بمفهوم يرادفه أو يُشاكله لينزع عنه، بالتالي، صفة «الوفود» و«الاستيراد»؟ والواقع أنه إذا كان خطاب الردة لا يزال يبدي خجلاً وتردداً في الطعن في مفهوم «الديمقراطية» والتنصل منه، فليس في عداد ممارسي الخطاب العربي المعاصر المعصوب من لم يعد يجترئ على مفهوم «العلمانية» تشكيكاً وتجريحاً وإنكاراً وتبرؤاً في مناسبة وغير مناسبة. وقد استبيحت «العلمانية» حتى باتت تكافئ، بشكل آلي، «تهمة» أو «سبة». وكما يقول فؤاد زكريا، وهو من القلة القليلة التي ما زالت تجهر بانتمائها العلماني، فقد أصبح لفظ العلمانية يحمل من المعاني السلبية المذمومة إلى حد بات معه «يكفي، في حياتنا الفكرية المعاصرة، أن يوصف أي اتجاه، أو أي شخص، بأنه علماني، لكي يعد موصوماً ويخرج تلقائياً من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه»[1]. ويمكن القول، ناهيك عن ذلك، إن العلمانية أضحت «مكسر عصا» لكل مبتدئ في ممارسة الخطاب العربي المعاصر. على هذا النحو نستطيع أن نقرأ ـ وهذه عينة ليس إلا مما هو متداول في الصحافة الفكرية العربية اليوم ـ أن العلمانية ما هي إلا «حصيلة للسيطرة الاستعمارية السياسية والاقتصادية والثقافية على المنطقة العربية» و«لم تقد إلى خلق ثقافة وطنية وقومية بقدر ما كرست ثقافة النخبة المعزولة عن الجمهور والمشدودة إلى التقليد الرث والترجمة»[2]. وإذا كان الإطار المرجعي لمُصْدِرِ هذا الحكم هو كتاب برهان غليون عن «**المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**» فلنبادر حالاً إلى القول بأن ناقد «**مجتمع النخبة**» يذبح العلمانية بسكين أكثر رهافة بكثير. فعنده أن العلمانية هي دين النخبة بالمواجهة مع دين الشعب. وأسوأ ما في الأمر أن دين النخبة هذا، على خلاف دين الشعب، لم يكن ديناً أصيلاً ذاتي المنشأ، بل كان ديناً بالترجمة

1ـ فؤاد زكريا، «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر»، في: **المستقبل العربي**، السنة الثامنة، العدد 76 (حزيران-يونيو 1985)، ص107.

2ـ عبد الإله بلقزيز، «في نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية في العالم العربي»، مصدر آنف الذكر، ص76-77.

والتعريب. «فالعلمانية لم تتبت هنا من الصراع الاجتماعي الداخلي... ولكنها نشأت عن طريق التبني من قبل نخبة محدودة العدد وغالباً معزولة عن الشعب». وعلى هذا النحو «جاءت العلمانية العربية كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة» و«كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير الدولة من سلطة الدين، آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيدة بيد المعدمين من السلطة والعلم»، فكانت «كتقاليد وممارسات ولغة تفاهم ووعي من نمط جديد، وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة». وعلى هذا لا يكفي القول بأن إشكالية العلمانية «تبدو عندنا مصطنعة منقولة عن الغرب»، بل ينبغي أن يضاف القول بأنها بتحولها إلى «دين جديد لفئة جديدة اجتماعية» قد تحولت إلى «أداة قمع اجتماعي وسياسي» بيد هذه الفئة النخبوية ضد الغالبية الشعبية و«إيديولوجيا تبرير» لضرب حرية الاعتقاد الأساسية، «حرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي»، و«وسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة» وعلى «الاحتكار المطلق لحرية الرأي والتعبير والتنظيم» من قبل «دولة النخبة العصرية»[1]. ولكن إذا كان داعية ما يمكن أن نسميه بـ«السلفية الشعبوية» يكتفي على هذا النحو بأن يضع كلاً من العلمانية والديمقراطية على طرفي نقيض[2]، فإن دعاة السلفية المسيَّسة لا يرضون بأقل من أن توضع العلمانية في موضع التضاد المانوي مع دين الغالبية الشعبية الذي هو الإسلام. وعلى هذا النحو يؤكد داعية السلفية القومية أن «للعلمانية نظاماً، وللإسلام نظاماً، وهما لا يتفقان في أكثر من وجه»[3].

---

1. برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (دار الطليعة، بيروت 1979)، ص11-12، 52-53، 66، 82، 88. وانظر أيضاً، **مجتمع النخبة**، ص308.
2. علماً بأن اصطناع هذا التناقض بين العلمانية والديمقراطية لا يخلو هو نفسه من اصطناع. إذ أن كل ما يقوله داعية السلفية الشعبوية عن إشكالية العلمانية يمكن أن يقال من المنطلق نفسه وبالمنطق نفسه عن إشكالية الديمقراطية: فهي قابلة للتوصيف بأنها هي الأخرى «منقولة عن الغرب» ـ كما يدل اسمها ـ ومستدخلة «عن طريق التبني». وهذا، ناهيك عن أن الديمقراطية أحق من العلمانية بالوصف بأنها «دين النخبة الجديد»، لأنه على حين أن العلمانية باتت تُفرَد «إفراد البعير المعبَّد» كما يقول الشاعر العربي، فإن الديمقراطية قد أضحت على العكس، في الخطاب العربي المعاصر، موضوع عبادة حقيقية.
3. سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ص240.

وبدوره يؤكد داعية ما يمكن أن نسميه بـ«السلفية الوطنية»، أي تلك التي تؤسس الشرعية السياسية على الدين وتريد في الوقت نفسه أن تحافظ على وحدة طوائف الأمة «في إطار الجماعة الوطنية»، يؤكد أن «محك الصدام بين الإسلام والقومية هو في الجانب العلماني، والقومية العربية قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية، بعيدة عنه ما اقتربت منها، فلا تجتمع علمانية وإسلام»[1]. أما داعية السلفية التطهرية، القائلة بإسلام مصمت ومقفل على كل ما عداه، فلا يرضيه أقل من المصادرة على أن «الذين يقولون بالعلمانية يتصادمون مع الإسلام حتماً»[2].

ولعلنا لا نستطيع أن نهتدي، في الخطاب العربي المعاصر المعصوب، إلى موقف أكثر اعتدالاً من مسألة العلمانية إلا لدى ممثل العقلانية المعتدلة. وبالفعل، إن العلمانية لا توضع لدى صاحب مشروع «نقد العقل العربي» في موضع التعارض والتنافي مع الإسلام، وإنما فقط في حالة **عدم لزوم واستغناء عن الخدمات**. وإذا كان سائر السلفيين يتخذونها هدفاً رئيسيا لهجومهم باعتبارها الحلقة الأضعف في الفكر النهضوي والثغرة التي يمكن التسلل منها بسهولة نسبية لهدم كل عمارة الحداثة، فإن ممثل العقلانية المعتدلة يكتفي بالمطالبة بسحبها من التداول ـ ربما بدافع اعتداله، وربما أيضاً بدافع الحرص التكتيكي على سد الثغرة وإنقاذ باقي العمارة. وعلى هذا النحو يعلن، في واحدة من أحدث مداخلاته المتكررة حول العلمانية، أن «الإسلام دين ودولة في آن واحد»، وأن «العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة أو تفصل الدولة عنها»، وأن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات»، وأنه «من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي»[3].

1ـ طارق البشري، «بين الإسلام والعروبة»، في مجلة: **الحوار**، السنة الأولى، العدد 2 (صيف 1986)، ص28.

2ـ شفيق، **في القومية العربية والإسلام**، ص673.

3ـ محمد عابد الجابري، «الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة»، في مجلة: **اليوم السابع**، السنة 5، العدد 256، 3 نيسان-إبريل 1989، ص21.

وبديهي أن مثل هذه الدعوى قابلة للتفنيد من أكثر من زاوية[1]. فمن الزاوية المنطقية يمكن أن نلاحظ أن العلمانية لا تعني مجرد فصل الكنيسة عن الدولة، بل فصل الدين عن الدولة. والحال إن الإسلام دين، وإن لم يكن فيه كنيسة (بالنسبة إلى الإسلام السني على الأقل). وثقل السلطة في الإسلام لا يقل وطأة عن ثقلها في المسيحية، وإن يكن الإسلام السني أقرب إلى البروتستانتية منه إلى الكاثوليكية في البنية اللاهرمية لسلطته. ومن الناحية المفهومية يمكن أن نلاحظ أن «العلمانية ثابت مركزي من ثوابت العلم والممارسة الديمقراطية» و«من المبادئ المؤسسة للاختيار الديمقراطي»[2]، وأن واجهة الديمقراطية والعقلانية من عمارة الحداثة ستتهاوى بالتالي إذا ما سحبت من تحتها عضادة العلمانية. ولكن بما أننا معنيون هنا فقط برصد أعراض النكوص في الخطاب العربي المعاصر، فسنكتفي بأن نلاحظ أن النص الذي نحن بصدده يشف عن **نكوص مثلث الأبعاد:**

أولاً: بالنسبة إلى فكر عصر النهضة نفسه، ممثلاً لا في رواده الليبراليين من أمثال بطرس البستاني فحسب، بل حتى في بعض رواده «الأرثوذكسيين» من الإصلاحيين السلفيين. وحسبنا هنا أن نقارن بين ما يؤكده في عام 1989 صاحب مشروع «نقد العقل العربي» من عدم جواز أو عدمِ لزوم فصل الدين عن الدولة في الإسلام وبين ما كان قاله، قبل تسعين عاماً بالضبط، رائد كبير للسلفيةِ الإصلاحية، الإمام عبد الرحمن الكواكبي: «يجب على الخاصة منا أن يعلّموا العامة التمييز بين الدين والدولة، لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما، فإذا لم يدركه عامتنا كان الخطر محيقاً أبداً بخاصتنا. ولو سألت عامتنا اليوم عنه لوجدتهم يعتقدون أن الدين لا يقوم إلا بالدولة والدولة لا تقوم إلا بالدين، وأنهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وهذا خطأ مبين لأن الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى الدولة إليها في زماننا هذا هي غاية

1ـ انظر مناقشتنا لهذه الدعوى في: «الانتلجانسيا العربية والإضراب عن التفكير»، في: **اليوم السابع**، السنة 6، العددان 277-278، 28 آب-أغسطس ـ 4 أيلول-سبتمبر 1989.

2ـ كمال عبد اللطيف، «مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي»، في: **المعرفة والسلطة في المجتمع العربي** (معهد الإنماء العربي، بيروت 1988)، ص331 و339.

دنيوية محضة، وأعني بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم. وأما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاح الناس في هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة. فهو الصلة بين الأفراد الذين يدينون به وبين خالقهم، ولكل إنسان دينه، ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة... فإذا لم نميز بين الدولة والدين في عصرنا هذا، بل طلبنا من الدين مساعدة الدولة ومن الدولة مساعدة الدين بناءً على أن كلاً منهما لا يقوم إلا بالآخر، فماذا نفعل لو سقطت الدولة؟ أيسقط معها الدين الذي كنا نقول إنها حاميته وإنه قائم بقيامها؟ حاشا وكلا»[1].

ثانياً: بالنسبة إلى فكر الحقبة المتأخرة من عصر النهضة، ممثلاً لا بمنظِّري العلمانية الخالصة من أمثال أحمد لطفي السيد وعلي عبد الرازق وسلامة موسى وإسماعيل مظهر، بل حتى في شخص مفكر مثل طه حسين تعلم منذ بداية حياته الفكرية ألا يدخل في صدام مباشر مع الإيديولوجيا الدينية السائدة. فمن الحجة المنطقية عينها التي يعتمدها الجابري ليعلن أن «العلمانية غير ذات موضوع في الإسلام»، وهي أنه ليس في الإسلام كنيسة ولا كهنوت، كان طه حسين قد استخلص، قبل خمسين سنة بالضبط، في كتابه «**مستقبل الثقافة في مصر**» الصادر عام 1938، نتيجة معاكسة تماماً: فـ«ما دام لا كهنوت في الإسلام، ولم تنشأ فيه طبقة ذات منفعة معينة في سيطرة الدين على المجتمع»، فلن يكون من الممكن «إجراء فصل بين الدين والمدنية» مماثل لذاك الذي أجري في أوروبا فحسب، بل إن ذلك سيكون «أسهل على المسلمين منه على المسيحيين»[2].

ثالثاً: بالنسبة إلى فكر محمد عابد الجابري نفسه. فالجابري الذي يدمغ في عام 1989 «مسألة العلمانية في العالم العربي» بأنها «مسألة مزيفة» ويطالب بالاستعاضة عنها شعارياً بـ«الديمقراطية والعقلانية»، كان في كتابه عن «**الخطاب العربي المعاصر**» الصادر عام 1982 قد وجه النقد ـ وعن سداد

1ـ **المقطم**، العدد 3148، (5 آب-أغسطس 1899)، نقلاً عن داية، **الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة**، ص124-125.

2ـ حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص396.

في رأينا ـ إلى برهان غليون لأنه حكم، في كتابه «**المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**» على «إشكالية فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر بأنها إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب» ولأنه طالب بالاستعاضة عنها بإشكالية أكثر مطابقة منها هي إشكالية «علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة»، أي إشكالية الديمقراطية. وقد عزز الجابري نقده لغليون في حينه بالتساؤل بقوله: «وإشكالية الديمقراطية نفسها، ألا يمكن البرهنة على أنها هي الأخرى ـ إذا انطلقنا من نفس المنطق وسلكنا نفس السبيل ـ «إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب؟»[1]. ثم خلص، في حينه أيضاً، إلى الاستنتاج بقوله: «إن الحكم بالزيف على إشكالية فصل الدين عن الدولة في الوطن العربي استناداً إلى أن المشكلة الحقيقية ليست مشكلة «العلمانية»، بل مشكلة «الديمقراطية»، إنما يعني المرور بنفس الإشكالية إلى وجه آخر من وجوهها، وليس إلغاءها أو تجاوزها... فإذا كان هناك من زيف في إحداهما فهو ينسحب بالضرورة على الأخرى، هذا فضلاً عن كون «الديمقراطية»، لغة وإشكالية، منقولة إلينا هي الأخرى عن الغرب بنفس الدرجة التي هي منقولة إلينا، من نفس المصدر، «العلمانية» مصطلحاً وإشكالية... إذن فمن الموقع الإبستمولوجي الذي ننظر منه إلى الأشياء نقول إنه إذا كان هناك من زيف أو عدم دقة في استعمال هذا المصطلح أو ذاك في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، فليس ذلك راجعاً إلى كون الإشكالية التي يعبر عنها «مصطنعة عندنا، منقولة عن الغرب». فالإشكالية ستظل هي هي سواء سميناها بهذا الاسم أو ذاك... إذا كان هناك من زيف أو التباس فإنما مصدره، في نظرنا، هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه، في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة»[2].

وبديهي أننا لو كنا نأخذ نحن أيضاً بالمنظور **الإبستمولوجي** لما كان عسيراً علينا، ونحن نعاين على هذا النحو انقلاب الجابري بزاوية 180 درجة على نفسه وتماهيه عام 1989 في الموقف الفكري مع منقوده لعام

---

1 ـ الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص76.

2 ـ المصدر نفسه، ص91-92.

1982، أن نرجع بدورنا هذا التناقض الذاتي إلى «انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه». ولكن بما أننا نأخذ أساساً بالمنظور **السيكولوجي**، فإننا نؤثر أن نتكلم بالأحرى عن **نكوص**. وبالفعل، كان الجابري نفسه قد استعار مصطلح المتكلم المعتزلي إبراهيم بن سيار النظام، الذي يميز بين «حركة النقلة» و«حركة الاعتماد»، ليوظفه في تعليل ظاهرة «تداخل الأزمنة الثقافية» وظاهرة «الاجترار الثقافي» في الفكر العربي، وليصف من ثم الزمن النفسي للخطاب العربي الحديث والمعاصر بأنه ـ كما رأينا ـ «زمن ميت». فإن تكن حركة النقلة، حسب تصور النظام، «هي انتقال الجسم من موضع إلى موضع»، وإن تكن حركة الاعتماد «هي حركته في نفس موضعه»، فإن الجابري يقرر أن «الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة»[1]. والحال أننا إذ نتبنى بدورنا هذا التوصيف، فإننا نرى أنه لا بد، حتى يحتفظ بقيمته الإجرائية من المنظور السيكولوجي، من أن ندخل عليه تعديلين:

1. فلئن تكن حركة الثقافة العربية على امتداد الحقبة التي تعرف باسم «عصر الانحطاط» قابلة للوصف فعلاً بأنها «حركة اعتماد»، فإننا نعتقد أن عصر النهضة بالمقابل قد مثل محاولة لكسر إيقاع المراوحة وللتحول إلى «حركة النقلة».

2. إن الزمن النفسي ليس ثنائي الحركة، بل ثلاثيّها. فبالإضافة إلى إيقاع المَدّة والسكون الذي يتمثل بـ«حركة النقلة» و«حركة الاعتماد»، يمكن أن تنعكس حركة النقلة إلى ضدها، فيكون بعد «الطفرة» ـ حسب تعبير سائر المتكلمين ـ ارتداد إلى الموضع المطفور عنه. وذلك هو **النكوص الذي هو بالتعريف زمن العصاب**. وذلك هو أيضاً ـ كما يمكن الاستنتاج بعد هذه «الجلسة» التحليلية الطويلة ـ زمن الخطاب العربي المعاصر.

---

1. الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص42. أنظر أيضاً الجزء الثاني، **بنية العقل العربي** (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1986)، ص185-186.

الفصل الخامس

من الموضوع إلى المنهج

آن الأوان الآن لنطرح سؤالاً يتعلق بالمنهج: فلقد أخذنا على عاتقنا، فيما تقدم من الصفحات، المجازفة بتمديد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي؛ فما مدى نصاب هذه المجازفة من المشروعية المنهجية؟

وبعبارة أخرى، هل التحليل النفسي منهج مطابق هنا لموضوعه، وهل الخطاب العربي المعاصر موضوع مطابق لمنهجه؟

أما فيما يتعلق بالشق الأول من السؤال فحسبنا التذكير بأن التحليل النفسي كمنهج قد كف منذ أمد مديد ـ وربما من بدايته الأولى ـ عن أن يكون محض طريقة للعلاج النفسي. وقد تأكد بعده المعرفي مع دراسات فرويد «التطبيقية» في مجال علوم الاجتماع والتاريخ والجمال. ومشهورة هي، من هذا المنظور، دراساته عن الطوطمية وما قبل التاريخ البشري، وعن موسى وديانة التوحيد اليهودية، وعن دافنشي وميكلانجلو ودوستويفسكي وغوته و«**غراديفا**» ينسن. وقد مضى «التلامذة» في اتجاه تعزيز التحليل النفسي للثقافة، فكانت دراسات كارل أبراهام عن أخناتون والتوحيد المصري، وأوتو رانك عن دون جوان، وإرنست جونز عن هملت، وماري بونابرت عن إدغار ألان بو، وفلهلم رايخ عن الفاشية، وجيزا روهايم عن المجتمعات البدائية. واليوم يكاد يكون من المستحيل

حصر المساهمات الأساسية للتحليل النفسي في شتى فروع علوم الإنسان والمجتمع. وحسبنا التنويه هنا بدراسات جورج دفرو في انتروبولوجيا الثقافة، ودراسات جيرار ماندل في الأنتروبولوجيا والتحليل النفسي الاجتماعي، وفرانكو فورناري في التحليل النفسي للثقافة، وألان بوزانسون في التحليل النفسي للوقائع التاريخية، وجانين شاسغيه-سميرجل في التحليل النفسي للإبداع الفني، وبرونو بتلهايم في التحليل النفسي لحكايا الأطفال، وإريك فروم في التحليل النفسي للغة الرمزية وللإيديولوجيات المعاصرة، وهربرت ماركوز في التحليل النفسي للحضارة، الخ.

أما فيما يتعلق بالشق الثاني من السؤال: هل الخطاب العربي المعاصر موضوع مطابق للمنهج التحليلي النفسي؟ فمن الممكن الرجوع هنا إلى رأي محللين ذائعي الصيت لهذا الخطاب. أولهما محمد عابد الجابري الذي أخضع الخطاب العربي المعاصر لتحليل إبستمولوجي، وثانيهما برهان غليون الذي أخضعه لتحليل إيديولوجي-سوسيولوجي.

الحكم الذي ينتهي إليه المحلل الإبستمولوجي للخطاب العربي المعاصر هو بلا مراء لصالح المنهج الذي نأخذ به هنا. فهو يقول بالحرف الواحد: «يبدو أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزكيها في سلوك العرب الفكري إزاء مشروع النهضة»[1].

أما الحكم الذي ينتهي إليه المحلل الإيديولوجي-السوسيولوجي للخطاب العربي المعاصر فهو يميل، على العكس، إلى الإعلان عن عدم مطابقة الموضوع لا للمنهج التحليلي النفسي وحده، بل لكل منهج «تطبيقي» مماثل، وبالتالي إلى إدانة ما يسميه بـ«العلموية الجديدة» إدانة قاطعة دامغة: «يأخذ اليوم مفهوم العلم الدور الذي كان يأخذه مفهوم العقل في بداية القرن. ويعكس ذلك الانخراط أكثر فأكثر في توجه فكري خاطئ يعكس هو ذاته عقلية ببغاوية... فنحن نرفع اليوم شعار الفكر العلمي معتقدين أن العلم هو الحقيقة المطلقة التي لا تتغير لا في الزمان ولا في المكان... نقلص العقل إلى العلم، والعلم إلى معلومات، ونعتقد أننا إذا طبقنا المفاهيم النفسية أو

1ـ الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص19.

الاجتماعية أو الاقتصادية العلمية، أي الكونية، والمضمون تاريخياً صلاحها لكل زمان ومكان، وصلنا إلى الحقيقة وإلى حل كل مشاكلنا... وهكذا فنحن في سباق مع الزمن اليوم لترجمة هذه المفاهيم وحفظها وتطبيقها. ونحن لا نقوم في الواقع إلا بإسقاط مفاهيم مشتقة من واقع معين على واقعنا الخاص. فإذا بعالم النفس يكتشف في المجتمع العربي كل الأمراض على الإطلاق ويعيد تفسير مشاكله على ضوء المازوشية والسادية والخصاء والاضطهاد والذهان والهجاس والعصاب والنفاس... هذه العلموية الجديدة المدمرة لم تأخذ قسطها الكامل من الحياة بعد، وستتطور بسرعة، إذ مجال النقل عن الغرب هنا لامحدود. وننسى أن هذه المفاهيم التي نستخدمها علمياً ذات تاريخ، مرتبطة بواقع اجتماعي محدد بتطور محدد للمجتمعات الأوروبية، وأن في كل علم موضوعاً يحدد هذه المفاهيم؛ وإذا طبقنا كل ما يتعلق بالشخصية الفردية على المجتمع أضعفنا العلم والمجتمع معاً»[1].

وبديهي أنه لا يهمنا هنا الدفاع عن «العلموية الجديدة» الموصوفة بأنها «مدمرة»، وإن كنا سنلاحظ مع ذلك أنه خلافاً لما قد يوحي به هذا الهجوم ـ وهو هجوم عودنا على شنه أصحاب الرؤى الشعبوية كلما تعارضت الخصوصية الأصالية التي ينادون بها مع الكونية العلمية والعقلانية ـ لئن كان الخطاب العربي المعاصر يشكو من تضخم فإنما من **التضخم الإيديولوجي**، وليس من تضخم «علموي»، ولئن كان يشكو من ضمور فإنما من **ضمور انفتاحه على المنهجيات العلمية الجديدة في مضمار الإنسانيات والاجتماعيات**. ولكن ما يعنينا بالمقابل هو الطعن المباشر، وبالاسم، في «مفاهيم العلم النفسي الحديث» باعتبارها «مفاهيم مشتقة من واقع معين» ومعممة بالإسقاط على «واقعنا الخاص». وبصرف النظر عن هذه النزعة الخصوصية التي لا تحسن الدفاع عن حق الموضوع في أن يُعْرَف بخصوصيته إلا بإنكارها حق العلم العام في أن يَعْرِف، والتي لا تؤكد على «التنوع في الوحدة» بقدر ما تنفي الوحدة نفسها، وتنفي معها وحدة العقل البشري ووحدة النفس البشرية، والتي لا تدعو إلى تكييف الكونية العلمية وتبيئتها وتخصيصها بقدر ما تحيي «التصور القومي للعلم» وتخضع

1ـ غليون، **مجتمع النخبة**، ص165-166.

المعرفة العلمية لمنطق الاستيراد والتصدير والنزعة الحمائية مع كل ما يقتضيه ذلك من إقامة حواجز «جمركية» بين الموضوع المعرفي «المحلي» والمنهج المعرفي «المجلوب»، بصرف النظر عن هذا كله فإن إنكار الصلاحية التطبيقية لـ«مفاهيم العلم النفسي الحديث» لا يمنع ناقد «**مجتمع النخبة**»، في تشريحه لخطاب الحداثة من حيث هو خطاب تغليب لـ«ثقافة النخبة» الوافدة على «ثقافة الشعب» الموروثة، من أن يلجأ هو نفسه إلى استخدام مفاهيم هذا العلم على نحو معمَّم. فهو لا يكتفي بدمغ سلوك النخبة بأنه «سلوك انفعالي»، بل كذلك بأنه «سلوك وسواسي»، ولا يكتفي بدمغ فكر النخبة بأنه فكر «هوامي» فاقد «لقدرته على وضع يده على الواقع والإمساك به»، بل كذلك بأنه فكر «فصامي» تحكمه «الآلية السحرية»، أي ـ بحسب تعريف علم النفس المرضي ـ الآلية التي «لا تقوم على تغيير الواقع، وإنما على تغيير الفكر نفسه»[1]. وإذا كان هذا التحديد لآلية الفكر السحري يطابق تحديد فرويد لآلية الفكر العصابي بوصفها آلية لتشكيل الذات AUTOPLASTIQUE بدلاً من تشكيل العالم الخارجي ALLOPLASTIQUE، فإن مؤلف «**مجتمع النخبة**» يغرف غرفاً مباشراً، وعلى سعة، من قاموس التحليل النفسي عندما يتحدث أيضاً عن «الأفكار الوسواسية المستبدة» وعن «النرجسية والأنانية والتمحور القاصر على الذات» في الفكر العربي السائد وعن «فصامه الذاتي»[2]. بل إنه، في أحدث المنشور من كتبه، يمارس الفرويدية بنفسه ويتحدث عن «عودة المكبوت الماضوي»، وعن موقف العرب «المَرَضي» من الواقع، وعن «تعاملهم العصابي» معه، وعن تلذذهم المازوخي بـ«تعذيب النفس» و«الرغبة في تدمير الذات»، وعن ازدواجيتهم الوجدانية التي تقلب بسهولة «الشعور الأقسى بالدونية» إلى «الشعور المناقض بالتفوق والأسبقية الحضارية»[3]. فإن لم يكن هذا كله بعضاً من أعراض «العصاب الجماعي العربي » الذي نتحدث عنه، فماذا يمكن أن يكون؟

1ـ المصدر نفسه، ص289.

2ـ المصدر نفسه، 288 و291.

3ـ غليون، **الوعي الذاتي**، ص108-109.

لكن بما أن كل منهج لا يستمد مشروعيته في التحليل الأخير إلا من مرجعيته الخاصة وضمن إطارها، فلندع جانباً المناقشة مع محللي الخطاب العربي المعاصر من مواقع منهجية مغايرة، ولننظر في مشروعية مفهوم «العصاب الجماعي» في إطاره المرجعي الخاص. فقد يبدو هذا المفهوم هرطقياً حتى بالنسبة إلى التحليل النفسي، إذ أن علم النفس المرضي درج، كما يلاحظ فرويد نفسه، على حصر مبحث أسباب «العصاب البشري بمختلف ضروبه... بمضمار علم النفس الفردي»[1]. على حين أن الظاهرة التي نحن بصدد تحليلها ـ الخطاب العربي المعاصر ـ عدا أنها لاشخصية، فإن فاعل الفعل فيها جماعي، وفي بعض الحالات مبني للمجهول. ولكن فرويد هو أيضاً من ضرب القدوة في مشروعية النقلة من علم النفس الفردي إلى علم النفس الجمعي من خلال كتابه عن «**موسى والتوحيد**» الذي أقام فيه موازاة بين تطور الفرد وتطور النوع البشري، مؤكداً أن «الآليات عينها التي تتسبب في ظهور ضروب العصاب تلعب دورها على الدوام في الظاهرات التي ندرسها هنا [أي الظاهرات الدينية]»، ومفسراً بالتالي اليهودية على أنها ضرب من عصاب جماعي حكمته، كما في جميع الأعراض العصابية، آلية «عودة المكبوت» [والمكبوت العائد هنا هو جريمة قتل «الأب» موسى على أيدي «أبنائه اليهود»[2]]. ولكن إذا كان فرويد لم يستخدم في كتابه «**موسى والتوحيد**»، الصادر عام 1939، تعبير «العصاب الجماعي»، فقد كان سبق له، في مقاله لعام 1907 عن «الأفعال الاستحوانية والشعائر الدينية»[3]، أن استخدم تعبير «العصاب الكوني»، وذلك عندما وصف العصاب بأنه «دين فردي»، والدين بأنه «عصاب جماعي».

على أنه دفعاً لأي التباس لا بد أن نبادر إلى القول بأن «العصاب الجماعي» الذي يمكن استقراؤه من تحليل الخطاب العربي المعاصر لا يعني

1ـ سيغموند فرويد، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط4 (دار الطليعة، بيروت 1986)، ص101.

2ـ المصدر نفسه، ص176.

3ـ انظر ترجمتنا لهذا المقال في: سيغموند فرويد، **مستقبل وهم**، ط3 (دار الطليعة، بيروت 1981).

بحال من الأحوال أن كل من مارس هذا الخطاب الجماعي هو بالضرورة على الصعيد الفردي إنسان عصابي. **فالخطاب العربي المعاصر، من حيث هو خطاب لاشخصي، يتمتع بقدر من الاستقلال الذاتي عن فاعله الجماعي.** وفضلاً عن ذلك فإن له، ككل خطاب، معقوليته الخاصة، ومنطقه القائم بذاته، وتبريراته العقلية التي يقتضيها تماسكه الذاتي. ولكن هذا لا يعني بالمقابل أن الخطاب العربي المعاصر اللاشخصي غير قابل لأن يُتخذ ركيزة لإسقاطات وجدانية شخصية، ولأن يُقرأ بالتالي على أنه سيرة ذاتية لفاعله الفردي الجزئي. بيد أن مثل هذا الربط بين عصابية الخطاب الجماعي وعصابية الفاعل الفردي لا يكون مشروعاً إلا إذا أقيم البرهان عليه حالةً حالة، وإلا إذا جُرِّد الخطاب من جماعيته وغفليته وجرى تحليله، في الحالة العينية المفردة، كخطاب شخصي مرتبط وجدانياً بشخص قائله ارتباط السيرة الذاتية بكاتبها[1].

ولكن إذا أمكن لنا على هذا النحو أن نجتاز ـ ولو بالقفز ـ الهوة التي تفصل بين علم النفس الفردي وعلم النفس الجمعي، وتلك التي تفصل أيضاً بين الظاهرة اللاشخصية وفاعليها الشخصيين، فثمة صعوبة أخرى لا يزال مطلوباً منا تذليلها، وهي تلك التي تتمثل في أن الخطاب العربي هو بالتعريف ظاهرة ثقافية، على حين أن العصاب الذي نحن بصدد رصد أعراضه وقراءة دلاليّتها لا يمكن أن يكون بالتعريف أيضاً إلا من طبيعة نفسية. والحال أن مثل هذه الصعوبة سهلة التذليل إذا ما أخذنا في اعتبارنا أن الواقعة الثقافية هي **أيضاً** واقعة نفسية. بل إن رائداً كبيراً للاثنولوجيا التحليلية النفسية ولأنثروبولوجيا الثقافة مثل جورج دفرو لا يتردد في الجزم بأن الواقعة الثقافية قابلة للتحول إلى مادة نفسية: «إن الواقعة الاجتماعية-الثقافية، منظوراً إليها من زاوية تاريخية خالصة، هي برانية المنشأ وتؤلف جزءاً من الخارج... ولكن حالما نتخلى عن هذا التصور التاريخي ـ والتبسيطي ـ للأشياء وننتقل إلى تحليل وظيفي، فإن «الواقعة الثقافية» تكف عن أن تكون خارجية. بل إنها، بتحولها إلى مادة أو بنية

---

1. سنقدم في الجزء الثاني من كتابنا هذا تحليلاً عينياً ومشخصاً من هذا القبيل من خلال «الحالة السريرية» التي تقدمها لنا كتابات حسن حنفي حول التراث.

نفسية، إلى أنا أو أنا أعلى أو مثال للأنا ـ أي باختصار إلى شيء مُتعلَّم أو منتج أو مبني ـ تصير جوانية وتؤلف جزءاً من الداخل»[1]. وبالفعل، لقد كنا رأينا أن **الواقعة الثقافية المتمثلة بإحياء التراث غالباً ما تقرأ في اللاشعور الجمعي العربي على أنها استعادة للقدرة الفالوسية التي استأصلها «الجرّاح الغربي»**. هكذا يكف التراث عن أن يكون هو التراث ليتحول، على نحو ما يلاحظ سندور فيرنزي بالنسبة إلى قصص الأطفال[2]، إلى قصة تسود فيها تخييلات كلية القدرة بلا منازع، ويتحول فيها التراث إلى عصا سحرية قادرة على كل ما لا يُقتدر عليه في الواقع. وإذا كنا نتفق من هذا المنظور مع ما يؤكده محمد أركون من أن «التراث الذي يدعو إليه الفكر العربي المعاصر سلاح من أسلحة الكفاح أكثر منه مفهوماً ثقافياً ذا أبعاد تاريخية معرفية»[3]، فإننا سنلاحظ مع ذلك إن هذا الرد لما هو ثقافي إلى ما هو إيديولوجي يقف، من منظورنا التحليلي النفسي، في منتصف الطريق لأن ما هو إيديولوجي قابل هو نفسه للرد إلى ما هو نفسي، باعتبار أن الإيديولوجيا قابلة للتعريف تحليلياً نفسياً بأنها «نظام ذو ظاهر عقلاني بقدر أو بآخر، يناظر واجهة الحلم والصياغة الثانوية[4]، ويحتوي دوماً على وهم الصعود النرجسي المرتبط بالعودة إلى الانصهار الأولي، والنافي في الوقت نفسه للصراع والخصاء، والعامل بالتالي تحت راية الوهم»[5].

ولكن هنا ينهض سؤال أساسي: كيف يمكن التمييز بين الواقعة الثقافية التي تندرج في مضمارها الطبيعي الذي هو المضمار المعرفي وتمثل في

1ـ جـورج دفـرو، **التحليل النفسي الأنثولوجي التكاملي** Ethnopsychanalyse complémentariste (منشورات فلاماريون، باريس 1985)، ص63.

2ـ سندور فيرنزي، «تطور حس الواقع ومراحله»، في: **الأعمال الكاملة**، الترجمة الفرنسية، المجلد الثاني (منشورات بايو، باريس 1978)، ص65.

3ـ محمد أركون، «التراث محتواه وهويته»، في: **التراث وتحديات العصر**، ص157.

4ـ الصياغة الثانوية هي التحوير الذي تخضع له أحداث الحلم بحيث يأخذ، في مضمونه الظاهر أو واجهته، شكل سيناريو له نصيبه من التماسك المنطقي ومن قابلية الفهم. والصياغة الثانوية، إذ تجرد الحلم من عبثيته، يمكن أن تعد من قبيل العقلنة Rationalisation التي تخضع لها كل مادة نفسية.

5ـ جانين شاسغيه-سميرجل، **مثال الأنا، دراسة تحليلية نفسية حول مرض المثالية**، ص214.

هذه الحال موضوعاً مطابقاً للمنهج الإبستمولوجي أو السوسيولوجي، وبين تلك التي تتدرج أيضاً جزئياً أو كلياً في المضمار النفسي وتمثل في هذه الحال موضوعاً مطابقاً للمنهج السيكولوجي وللتحليل النفسي؟

يخيل إلينا أن معيار هذا التمييز مباطن للواقعة الثقافية نفسها، وأنه من طبيعة مزدوجة:

1. إذا كانت الواقعة الثقافية **حاملة لدلالة رمزية طاغية على دلالتها المعرفية**، وبخاصة إذا كانت هذه الرمزية من طبيعة جنسية، فالوسية أو خصائية، أو كانت تحيي ما أسميناه بالمخطط العائلي في تصور العالم.
2. إذا كانت الواقعة الثقافية **حاملة لسمة اللاعقلانية**. وما نقصده باللاعقلانية هنا ليس مؤداها المنطقي بمعنى الخروج على مقتضيات العقل فحسب، بل كذلك مؤداها النفسي بمعنى تجاهل قوانين الواقع، وانتهاك حدوده، والاستسلام لإغراء الوهم، واللهاث وراء كلية القدرة النرجسية المفتقدة، وممارسة مختلف ضروب الفكر السحري الذي يرأرئ بالتلاقي بين الأنا ومثاله الذي هو، في الحالة التي نحن بصددها، مثال ماضوي.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار من جهة أولى أن الرمز هو بالتعريف «رابطة بين دالين، دال شعوري ودال لاشعوري، علماً بأن هذه الرابطة نفسها تكون لاشعورية»[1]، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار من جهة ثانية أن لفظ «**اللاعقلاني**» هو، في نظر علم النفس، علامة على **أصل لاشعوري**، أي على شيء صادر عن «تلك المناطق السحيقة من العقل التي لا علم لنا بها على الإطلاق»[2]، فمن الممكن القول إن ما يفرّق بين الواقعة الثقافية المعرفية والواقعة الثقافية النفسية هو اندراج هذه الأخيرة، سواء أكانت حاملة لسمة الرمزية الجنسية والعائلية أم لسمة اللاعقلانية، تحت لواء اللاشعور. وبتعبير آخر، يمكن القول إن الواقعة الثقافية المعرفية أحادية

---

1. ماندل، **الانثربولوجيا الاختلافية: نحو انثربولوجيا تحليلية نفسية اجتماعية**، ص207.
2. إرنست جونز، **مقالات تطبيقية في التحليل النفسي**، الترجمة الفرنسية، المجلد الأول (منشورات بايو، باريس 1973)، ص230-231.

المنطق، أما الواقعة الثقافية النفسية فمزدوجة المنطق. فهي في منطقها الظاهر أو الفوقي ليست إلا لبنة من اللبنات التي تنهض عليها عمارة الخطاب العربي المعاصر. أما في منطقها الباطن أو التحتي فهي شاشة لتمظهر العصاب الجماعي المنتج لذلك الخطاب والمحكوم، ككل عصاب، بآليات لاشعورية. ومن ثم جازت قراءتها كما يقرأ العرض، أي بالإحالة لا إلى معقوليتها المعلنة، التي هي من طبيعة ثقافية أو إيديولوجية، بل إلى **ما يختفي وراء واجهة هذه المعقولية من موقف نفسي لاشعوري تشي به لغة الرمز أو اللاعقل.**

وعلى هذا النحو نجد أنفسنا على خلاف من جديد مع صاحب مشروع «نقد العقل العربي». فبعد أن كنا اتفقنا معه على أن «معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزكيها في سلوك العرب الفكري»، فإننا لا نستطيع إلا أن نعود فنعلن عن عدم اتفاقنا معه عندما نراه لا يستخلص من هذه الملاحظة التقريرية أي نتيجة منهجية ويؤكد على العكس ـ وبالتضاد ـ مع منطوقها ـ أن «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إشكالية فكرية **ثقافية محض**، بمعنى أنها تجد أسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري الراهن»، وعندما يثنّي بالقول بأنها «إشكالية **نظرية** يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة بالمائة»[1].

فإشكالية الأصالة والمعاصرة، التي هي الإشكالية المحورية في الخطاب العربي المعاصر، هي عندنا على العكس ـ وكما حاولنا أن نثبت على امتداد الصفحات السابقة ـ نموذج للإشكالية الثقافية التي لا يمكن وصفها بأنها «ثقافية محض»، والتي يمكن أن يقال على العكس ـ إذا شئنا أن نغالي مغالاة الجابري ـ بأن تبعيتها النسبية للواقع النفسي، لا استقلالها عنه، تميل نحو المائة بالمائة. وصحيح أن هذه الإشكالية تطرح نفسها، من خلال إطارها المرجعي الخاص، على أنها إشكالية ثقافية، ولكن مثل هذا الطرح

1ـ محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟»، في: **التراث وتحديات العصر**، ص31 و45. والتسويد منا.

يظل أقرب في آليته إلى ما أسماه إرنست جونز العقلنة Rationalisation منه إلى العقلانية Rationalité بحق معنى الكلمة. فالرؤية الثقافية Culturaliste لهذه الإشكالية هي، على ضرورتها منهجياً، رؤية حاسرة لأنها تعجز عن أن ترى أن هذه الإشكالية «الثقافية المحض»، مثلها مثل الإيديولوجيا عند ماركس، **لا يكمن تعيينها في ذاتها بقدر ما يكمن، مهما يكن حظها من الاستقلال الذاتي، في الواقع النفسي الذي يقوم لها مقام البنية التحتية للإيديولوجيا.**

وهنا نجدنا مدفوعين إلى أن نلاحظ أن القراءة «الوظيفية» التي يقترحها صاحب مشروع «نقد العقل الإسلامي» لأشباه هذه الإشكالية الثقافية تبدو لنا أجدى بما لا يقاس من القراءة «النظرية» الخالصة التي يقترحها صاحب مشروع «نقد العقل العربي». يقول محمد أركون: «إن أية قراءة سديدة لملزمة بأن تعزف عن الرفض الجدالي كما عن الرفض «العلمي» المتعجرف في تسامحه لتبحث عما سنسميه بالحقائق الوظيفية. فهذه الحقائق تفرض نفسها كتظاهرات غير قابلة للكبح لحياة المجتمعات التي تحاول التعويض عن الانتقاصات الفعلية من القيمة، بل عن التدميرات الفظة لمقومات وجودها التقليدية، بالمبالغة في إعادة تقييم التراث الإسلامي. فالهرب إلى أنا أعلى مبني، محلوم به، يسمح بتخفيف وقع الصدمات على الأنا الفردي والجمعي. وهذه ظاهرة تُلحظ في عدد جم من المجتمعات المعاصرة المعرضة لتعديات التصنيع؛ وهي تتلبس، في الإسلام، تعبيراً مأساوياً لأن كل التفاوتات المعروفة في الغرب بين التقليد والحداثة تفاقمها هنا قطيعتان تاريخيتان لم تردم هوتهما بعد: قطيعة الإسلام الموصوف بالحديث بالنسبة إلى الإسلام الكلاسيكي، وقطيعة العالم الإسلامي بالنسبة إلى أوروبا منذ القرن السادس عشر»[1]. وباستثناء ملاحظة جزئية تتصل بالاستعارة من القاموس الاصطلاحي للتحليل النفسي ـ إذ كان من الأدق الكلام عن «الهرب إلى مثال الأنا» Idéal du moi بدلاً من «الأنا الأعلى» Sur-moi ـ فإن نص ناقد الإسلامي قابل للتطوير على ما يخيل إلينا، في فقرته الأخيرة، في اتجاه إجراء تمييزين اثنين:

1ـ أركون، **نحو نقد للعقل الإسلامي**، ص111.

1. التمييز، داخل العالم الإسلامي، بين ما هو «إسلامي» وبين ما هو «عربي إسلامي».

2. التمييز، داخل قطيعة الحداثة، بين ما هو «حديث» وما هو «معاصر».

وغرضنا من هذا التمييز المزدوج واضح: فنحن نتحدث عن عصاب جماعي **عربي** وعن خطاب عربي **معاصر**، وذلك بالإحالة بالتحديد إلى الرضّة الحزيرانية التي كانت رضة للعرب دون سائر المسلمين، وللمعاصرين دون سائر المحدثين.

وفي الواقع، إن المفعول الجماعي لهذه الرضّة لا يمكن أن يستوفي حقه من الاعتبار ما لم نستعر من القاموس الفرويدي مصطلحاً آخر يؤكد البعد التكاملي في مبحث أسباب العصاب، وهو مصطلح «السلسلة المتتامة»[1].

فعند فرويد أن احتمال تمخض عصاب من الأعصبة يخضع تكاملياً وديناميا لعوامل أربعة:

1. رضة قوية بما فيه الكفاية لإطلاق آلية العصاب.

2. جبلّة ضعيفة بما فيه الكفاية للوقوع ضحية العصاب.

3. تجربة تثبيتية على رضة ماضية.

4. ظروف محيطة أو خارجية مساعدة.

ويُخَيَّلُ إلينا أننا أوفينا العامل الأول حقه من خلال كل ما كتبناه عن هزيمة يونيو-حزيران «السوداء» التي مثلت نموذجاً ناجزاً للرضَّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تعريف علم النفس المرضي للرضة بوصفها «الفارق بين كمّ التنبيه المتلقى فعلياً من قبل الأنا وبين الكم الذي يمكن له أن يستقبله، أن يربطه، أن يسيطر عليه في لحظة معينة»[2]. وكل ما هنالك أن الأنا

---

1. انظر تعريف «السلسلة المتتامة» في: سيغموند فرويد: **النظرية العامة للأمراض العصابية**، ترجمة جورج طرابيشي، ط2 (دار الطليعة، بيروت 1986)، ص134، وكذلك في، **موسى والتوحيد**، ص103.

2. ج.ج. لوستان، «العيادة الطفلية»، في **الوجيز في علم النفس المرضي** Abrégé de psychologie pathologique، ط2 (منشورات ماسون، باريس 1976). ص35.

الذي تلقى الرضة الحزيرانية كان **أنا جماعياً**، أو فلنقل، إذا شئنا التمسك بالمحمول الفردي للأنا، إن الرضَّة الحزيرانية، التي كانت بطبيعتها عامة، كان لها من قوة المفعول وشموله ما جعلها تستثير استجابات فردية مقننة، أو حتى موحدة.

أما ثاني العوامل الأتيولوجية فقد تعددت إشارتنا إليه سابقاً ـ وستكون لنا عودة إليه لاحقاً عند تحليلنا لكتابات حسن حنفي ـ وهو يتمثل في أن **جبلَّة الشخصية العربية الحديثة جبلة مجروحة ومتجددة الانجراح، وقابلة للتأريخ ميلادياً بالجرح النرجسي الذي لا يزال فاغر الشفتين منذ أن أفاقت على واقع تأخرها في مواجهة الغرب المتقدم**. فلو أن أمة أخرى، لا تعاني في شخصيتها القومية من الوهن الذي تعاني منه الشخصية العربية الحديثة بفعل استمرار النزف النرجسي، واجهت هزيمة مثل هزيمة حزيران، فأرجح الظن أن هذه الهزيمة كانت ستبقى بالنسبة إليها مجرد هزيمة ولن تأخذ حجم الرضة غير القابلة للتصريف.

وبالمقابل، فإن الحلقة الثالثة من «السلسلة المتتامة» تحتاج منا إلى وقفة متأنية. فلئن يكن النكوص كما رأينا هو المظهر الرئيسي الذي يتجلى به المفعول الرضّي، فإن لفظ النكوص ومفهومه بالذات لن يكون بذي موضوع إذا لم تكن هناك محطة من محطات سفرة النمو يمكن أن تتكفئ إليها الشخصية الناكصة مثلما كان الشاعر العربي ينكفئ إلى أطلاله ليبكيها. فالنكوص، إن لم يكن له بد من دافع راهن، فلا بد أن يكون له أيضاً إغراء ماضٍ. فلا مجال للنكوص إذا لم يكن هناك تثبيت على الماضي. والحال أن العرب عرفوا تجربة تثبيتية من هذا القبيل ربما لم تعرفها أمة أخرى من أمم الأرض. فقد بلغ من تعلقهم بالماضي أنهم أضحوا، في إدراكهم لذاتهم وفي إدراك الآخرين لهم، **أمة العصر الذهبي**، ولكنه العصر الذهبي الذي إلى الوراء لا إلى الأمام، بل العصر الذهبي الذي لا يتعقل ذاته مستقبلاً إلا في صورة إحياء للماضي: **فاليوطوبيا عندهم هي عبارة عن بعث**. وذلك هو ـ ربما ـ سر انفرادهم باختراع كلمة «السلفية» التي لها بمفردها وقع المفارقة: التقدم بالرجوع إلى الخلف. وهذا التثبيت الفريد في نوعه على

الماضي يقع تحت الملاحظة المباشرة لصديق العرب كما لعدوّهم، للمراقب الخارجي كما للمراقب الذي من داخل. وحسبنا بعض الشواهد:

يقول صديق العرب الكبير الأفغاني جمال الدين في واحدة من خاطراته التي ينقد فيها إعجاب العربي «بماضيه وأسلافه وهو في أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله وكيف يجب أن يكون»:

«الكون يشهد، والآثار تدل، ولا من ينكر على أن للعرب ـ وغيرهم من العجم ـ آثاراً ومفاخر أتت من وراء الهمم وصدق العزائم، ولكنها يالالأسف دفنت في أجداث الأجداد، وجاورت عظام أولئك العظام ـ أهل النجدة، أسود الحمية وغوث المضيم يوم الشدة، شوامخ القوة، رواسي العدل ـ عثر عليها الخلف بالنبش وهو في جبانة «الجبن» و«الخمول»، وقرأها في سطور حادثات الدهر وأوراق سجل العالم، فطفق يفخر، ويعدّد، ويصول، ويطول، ويقول: نحن من لمعت سيوف أجدادهم بالمشرق، وانقضت شهبها على المغرب، فذلت لهم رقاب القياصرة والأكاسرة، وخضعت لأمرهم الأمم، خفقت أعلام فتوحاتهم فوق ممالك الأرض، فطهروها من جراثيم الظلم والجور وملؤوها بالرحمة والعدل. وهكذا لا تزال تسمع كلاً من العربي والفارسي ـ وغيرهما من الشرقيين ـ يقول نحن أحفاد أولئك الأجداد، ونحن سلالة وذرية أولئك الأقيال الأمجاد، ونحن نحن، مما يثير الأشجان، ويثير الإحزان»[1].

ويقول عدو كبير للعرب، وهو موشي دايان، وزير الدفاع الإسرائيلي السابق في أثناء حرب حزيران 1967:

«يميل العرب إلى خداع أنفسهم وخداع غيرهم، وهم يقومون بذلك عن غير عمد. فهم يميلون دائماً إلى التحدث عن أمجاد الأجداد.. عن صلاح الدين.. عن معارك حطين واليرموك.. وبينما يفعلون ذلك فإننا نبتسم لأنهم يرون أنفسهم في مرآة أمجاد الماضي، أما نحن فنراهم في مرآة الحاضر... ليتهم

1ـ محمد باشا المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، ط2 (دار الحقيقة، بيروت 1980)، ص289-290.

يسألون أنفسهم لماذا يتحدثون دائماً عن عظماء ماضيهم ولا يجدون في حاضرهم أحداً من العظماء يتحدثون عنه؟»[1].

أما المراقبان الخارجي والداخلي فيميلان، مع التنويه بهذا التثبيت على الماضي، إلى التحذير الضمني من طابعه العصابي ومن أخطاره الشالة للحركة باتجاه المستقبل. يقول ياسومازا كورودا، الأستاذ الياباني الأصل في جامعة هاواي بهونولولو: «إن العرب يملكون تراثاً غنياً جداً، حضارة تبدو، إلى حد ما، أنها تعمل ضد المصلحة العربية. فقد كان اليابانيون، الذين لم يطوروا على الإطلاق الحضارة الرفيعة المستوى التي طورها العرب أو الصينيون في الماضي، قادرين على تقبل العلوم والتكنولوجيات الغربية الجديدة باستعدادية أكبر من استعدادية العرب أو الصينيين. ويبدو أن اليابانيين طوروا حاسة الموازنة بين ثقتهم بأنفسهم والتعقيد الداخلي بالنسبة للغرب لصالح الأمة ككل. وربما يستفيد العرب أيضاً إذا استطاعوا أن يطوروا بحكمة الاعتزاز الكافي بتراثهم، ولكن دون أن يتركوا كبرياءهم يقف عائقاً في وجه عملية تطورهم الذاتي»[2]. وبدوره يحذر رياض نجيب الريس من أن يكون التثبيت على الماضي و«التعصب للتاريخ تعصباً ضد الحياة وضروراتها» ويقول: «العجيب أن العرب لا يقدرون على الانفصال عن الماضي أو التنكر له، ولا يقدرون كذلك على أن ينفصلوا عن الحياة. فظلوا معلقين في الجسر المعلق بين الحياة والماضي. هذا الوضع الشاذ جعلهم يتسامحون كثيراً مع من ينتقد حياتهم، ولكنهم يرفضون التسامح مع من ينتقد تاريخهم. على هذا الأساس ظل التناقض قائماً وحاداً بين صراعهم الحضاري من أجل التقدم وبين تقديسهم لتاريخهم. وظلت جاذبية التاريخ أقوى من قوى التقدم الحضاري»[3].

أما العامل الرابع والأخير من عوامل السلسلة المتتامة، ونعني به الدور المساعد للظروف المحيطة أو الخارجية في تشغيل آلية الرضة والنكوص،

1ـ نقلاً عن أمين هويدي، «موقف القوى الخارجية وتحركها في مواجهة القومية العربية والإسلام»، في: **القومية العربية والإسلام**، ص687-688.

2ـ في: **التراث وتحديات العصر**، ص271.

3ـ المصدر نفسه، ص129.

فهو يتألف من شقين: سلبي وإيجابي. أما الشق السلبي فيتمثل في فشل الإيديولوجيا التحديثية التي كان يمكن أن تمثل قوة دافعة باتجاه الهضم النفسي للهزيمة الحزيرانية واستقلابها وقلبها من قوة نكوص إلى الوراء إلى قوة دفع إلى الأمام تطبيقاً لقانون «الفعالية الثورية في النكبة». وأما الشق الإيجابي فيتمثل في صعود الإيديولوجيا النكوصية، «محمولاً على ظهور براميل البترول» على حد تعبير ياسين الحافظ. وبالفعل، وإذا كانت تكثر الإشارات في أدبيات علم الاجتماع السياسي العربي إلى انحسار في إيديولوجيا الحداثة وانكسار لقواها، باعتبار أن هزيمة 1967 كانت هزيمة مباشرة للأنظمة السياسية التي كانت تحمل لواءها، فثمة بالمقابل صمت شبه مطبق حول **التصعيد المموّل بالمال النفطي للأيديولوجيا النكوصية**. وربما كان الكاتب العربي الوحيد الذي قطع جدار هذا الصمت هو ياسين الحافظ حين كتب قبيل وفاته يحذر هو الآخر من «غزو ثقافي» تتعرض له المنطقة العربية، ولكنه غزو ثقافي من طبيعة مغايرة تماماً لما بات يعنيه هذا التعبير في الخطاب العربي المعاصر. فهو بعد أن يلاحظ أن «السبب الأكثر أهمية في تنامي سلطان الإيديولوجيا التقليدية هو تهافت وإخفاق الإيديولوجيا والحركة القوميتين، وكذلك الماركسية العربية، باعتبار أن هزيمة حزيران هي بالتحديد هزيمتهما»، يضيف قائلاً: «وجاء أخيراً دور الإيديولوجيا البدوية التقليدية محمولة، بدلاً من على ظهور الجمال، على ظهور براميل البترول: الشعوب العربية غير البترولية، الأقل تأخراً بنسبة ملحوظة من الشعوب البترولية، تتعرض لعملية ضغط وغزو إيديولوجي وثقافي، ناهيك عن الغزو السياسي، من قبل الأخيرة»[1]. والعجيب في هذا «الغزو الثقافي»، الممول بعائدات النفط الصحراوي، أو ما يسميه جورج قرم بـ«المنّ البترولي»،[2] أنه لا يحجم، ترويجاً للإيديولوجيا النكوصية، عن توظيف التقنيات الإعلامية الأكثر حداثة: من الميكروفون إلى الراديو إلى التلفزيون

---

1. الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، ص186.

2. جورج قرم، **أوروبا والشرق** L'Europe et L'Orient (منشورات لاديكوفيرت، باريس 1889)، ص291. والمؤلف لا يكتفي بتفكيك آلية التمويل النفطي للإيديولوجيا النكوصية، بل يفضح أيضاً الوظيفة التي يؤديها ترويج هذه الإيديولوجيا في خدمة الإستراتيجية الغربية.

إلى الفيديو إلى الكاسيت إلى الصحيفة إلى المجلة المطبوعة بواسطة القمر الصناعي أو اللازر.

وعلى هذا النحو تكون السلسلة المتنامة بمختلف عناصرها قد سرى عليها قانون المفعول التراكمي. فهناك، من جهة أولى، رضة جماعية طارئة قمينة، كما في حالات الحروب والأزمات الكبرى، بتوحيد الاستجابات الفردية، وهناك، من جهة ثانية، جرح نرجسي طريء ما انقطع له نزف. وهناك، من جهة ثالثة، خبرة تاريخية تثبيتية تليدة منقطعة النظير تقدم ميداناً نفسياً فسيحاً وموائماً إلى أقصى حد لإطلاق آلية عودة المكبوت. وهناك من جهة رابعة، واقع موضوعي موسوم بعمق بميسم الإحباط والفشل والشعور بالذنب والتأثم، من شأنه أن يستدعي المكبوت وأن يرأرئ، من قبيل التعويض، بوهم كلية القدرة المفتقدة. وهناك، من جهة خامسة وأخيرة، استراتيجيات واعية ومخطط لها محلياً ودولياً ومنفق عليها بسخاء واقتدار لمد جسور النكوص نحو الماضي وإطلاق المكبوت من قمقمه.

هل معنى هذا أن النكوص حتمية لا رادّ لها؟ الواقع، وكما يفيدنا الدرس التحليلي النفسي، فإنه «توجد أيضاً لدى الإنسان رغبة في التقدم والنضوج تعارض النكوص، رغبة في الاستقلال الذاتي تعارض التبعية... وهذه الرغبة في النضوج والتحرر تقوم على أساس من تطور سلطان العقلانية لدى الإنسان؛ والعقلانية تتحدد بغائيتها: تخفيف ضغوط المحيط البشري الخارجي والداخلي، بما في ذلك تخفيف ضغط اللاعقلانية اللاشعورية على الأنا، وتصحيح التشويهات التي فرضتها هذه اللاعقلانية على رؤيتنا للعالم. ومن الممكن أن نتساءل عما إذا لم تكن هذه الرغبة في النضج والتحرر والاستقلال الذاتي، وعما إذا لم تكن سلطة العقلانية تلك وقدرة التخفيف تلك، هي محض تعبير عن غريزة الحياة وعن «حب الذات» شبه البيولوجي... الذي من شأنه أن يحوّل عدم النجاز الأولي وعدم التوافق الأصلي إلى تفتح نفسي وجداني وعقلي؟»[1].

والواقع أيضاً أن اللاعقلانية اللاشعورية، على قوة تجذرها في النفس

1ـ ماندل، **التمرد على الأب**، ص50-51.

البشرية، وعلى ضخامة المدد الذي يمكن أن تتلقاه من القوى العاملة عن وعي واختيار سياسي باتجاه النكوص وإعادة المكبوت، ليست كلية القدرة. فثمة نقطة أساسية تلعب في الأمور البشرية لصالح العقلانية، وهي أن الواقع هو الواقع، وكل من يرفض أن يأخذه بعين الاعتبار يتحطم على صخرته. **وفي مواجهة هذا الواقع، فإن العقلانية هي وحدها ذات الجدوى.** يقول مؤسس التحليل النفسي الاجتماعي: «إن الوقائع لعنيدة، ولذة النرجسية العتيقة التي يلاقيها الفرد في ممارسة «كلية قدرة الأفكار»، أو في الفكر السحري، أو في الأوهام على مختلف ضروبها، لا تدوم متى ما تأخر الإشباع المنتظر أكثر مما ينبغي عن الوصول. والنقطة الوحيدة التي تشد أزر العقلانية في نضالها ضد اللاعقلاني هي فعاليتها. فالشجرة يحكم عليها من ثمارها ـ على الأقل بالنسبة إلى من لا يستطيع إفلاتاً من قبضة الجوع»[1]. ولقد كان فرويد نفسه لاحظ أن انتصار العقلانية على اللاعقلانية أمر محتوم في نهاية المطاف لأن العقلانية هي وحدها التي يمكن أن تقدم إشباعاً فعلياً وأن تفتح الطريق أمام إمكانية تحرر حقيقي، بحكم اعتمادها على مقاربة علمية وواقعية للواقع، في حين أن الإشباع الوحيد الذي يمكن للاعقلانية أن تقدمه هو الإشباع عن طريق الهلوسة الذي هو بالضرورة إشباع كاذب وغير مجدٍ وأشد إحباطاً في خاتمة المطاف من الإحباط الفعلي الذي يحاول أن يدرأ تنغيصه وأن يشبعه سحرياً. **وقد يكون التعاطي السحري مع العالم أرضى للنفس وألذّ، ولكن التعاطي العلمي والواقعي مع الواقع هو وحده المحرِّر.** ومن ثم يمكن اعتبار النقلة من مبدأ اللذة في النشاط العقلي إلى مبدأ الواقع نقلة من طفولة البشرية إلى سن رشدها. وهذا هو أصلاً معنى الحداثة: الاعتقاد بوجود عالم موضوعي؛ والاعتقاد بقدرة العقل، مسلحاً بسلاح العلم والمنهج التجريبي، على معرفة هذا العالم، إن لم يكن في ماهيته، فعلى الأقل في قوانينه؛ والاعتقاد أخيراً بقدرة الإنسان على التدخل، من خلال هذه المعرفة، في الظروف السائدة في العالم الخارجي بغية السيطرة عليها ومحاولة تعديلها ولو جزئياً.

---

1. المصدر نفسه، ص351.

هذه الولادة للحداثة، المرتبطة بالتخلي عن الفكر السحري الابتهالي لصالح الفكر العلمي التجريبي، وبتراجع الشعور بكلية القدرة الذاتية لصالح الاعتراف بثقل الواقع الموضوعي، و«بانصباب الاهتمام على الأشياء أكثر منه على الألفاظ»[1]، هذه الولادة للحداثة وللعقلانية هي التي ينكص عنها الخطاب العربي المعاصر القابل للتوصيف بـ«التراثي». فهذا الخطاب، إذ يتمحور حول التراث تمحوره حول «قضية القضايا»، يبدو وكأنه يعود، تحت ضغط الإحباط، **إلى إيلاء الألفاظ اهتماماً أكبر من ذاك الذي يوليه للأشياء، وإلى التوجه إلى إعادة تشكيل الأفكار بدلاً من التوجه إلى إعادة تشكيل الوقائع، وإلى التقهقر من مبدأ الواقع الجارح نرجسياً إلى مبدأ اللذة الماضوي البلسمي.**

1ـ بالإحالة إلى مناقشة جيرار ماندل، لكتاب ميشيل فوكو، **الألفاظ والأشياء.**

الفصل السادس

من التغريب إلى التحديث

بناء على كل ما تقدم، نستطيع أن نقول، في هذا الفصل الختامي، إن القاسم المشترك بين اللاعقلانية والعصاب هو أنهما كليهما بمثابة **خطيئة ضد الواقع**. وهذه الخطيئة، تماماً كما في اللاهوت الكاثوليكي، يمكن أن تكون عَرَضية أو مميتة، وذلك تبعاً لتجاهل الواقع جزئياً أو كلياً، أو حتى إنكاره إنكاراً تاماً كما في بعض الحالات التي يتطور فيها العصاب إلى ذهان. ويبدو لنا أن شرط التكفير عن هذه الخطيئة بحق الواقع هو أن تعيد الأنتلجانسيا العربية، منتجة الخطاب العربي المعاصر، ترتيب علاقتها بهذا الواقع، انطلاقاً ـ كما يقول فرويد ـ من أن «المبدأ الحديث للنشاط العقلي هو الامتناع عن تمثيل ما هو لاذّ لتمثيل ما هو واقعي فحسب، حتى ولو كان هذا الواقع باعثاً على التنغيص»[1]؛ وانطلاقاً كذلك من أن «كل جهود الفكر العلمي تنصبّ على الوصول إلى توافق مع الواقع، أي ما هو موجود خارجاً عنا ومستقلاً عنا... وهذا التوافق مع العالم الخارجي هو ما يسمى بالحقيقة، وهو ما ينشده كل عمل علمي»[2].

1ـ سيغموند فرويد، «صياغات بصدد مبدئي الاشتغال العقلي»، في: **نتائج، أفكار، مشكلات**، الترجمة الفرنسية، الجزء الأول، 1890-1920 (المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1984)، ص136.

2ـ سيغموند فرويد، **محاضرات جديدة في التحليل النفسي**، الترجمة الفرنسية (منشورات غاليمار، باريس 1977)، ص258.

إن درس الواقعية هذا، في حال تطبيقه على «قضية القضايا» التي أضحت الركيزة الأولى لتمظهر عصابية الخطاب العربي المعاصر ولاعقلانيته، يقتضي ـ أول ما يقتضي في تقديرنا ـ أن تعيد الانتلجانسيا العربية صياغة إشكالية الأصالة والمعاصرة برمتها وفق الاعتبارات العقلانية والواقعية التالية:

1. إن العالم يتجه اليوم أكثر فأكثر إلى أن يكون **موحَّد الحضارة، متعدد الثقافات**. فبالأمس كانت هناك حضارات، وفي جملتها أو حتى في مقدمتها الحضارة العربية الإسلامية. أما اليوم فلم يعد ثمة وجود ولا إمكانية وجود إلا لحضارة واحدة هي الحضارة العالمية، على حين أن صفة التعدد ما عاد يمكن إطلاقها إلا على الثقافات التي هي بالضرورة قومية. وصحيح أن الحضارة العالمية لم تعمّ بعد جميع أنحاء العالم بدرجة متساوية، وصحيح أن بعض شعوب العالم لا تزال تقيم مع الحضارة العالمية علاقة استهلاكية، بينما مبدأ الإنتاجية فيها لا يزال بدوره حكراً على شعوب أخرى، وصحيح أن وحدة الحضارة العالمية لا تزال تقوم على قسمة ثنائية للعالم: اليوم إلى مراكز وأطراف، إلى شمال وجنوب، إلى بلدان متقدمة وأخرى متخلفة، كما بالأمس إلى متروبولات ومستعمرات؛ ولكن جميع هذه التفاوتات هي تفاوتات في قلب الحضارة الواحدة، وما كان ليكون لها من معنى لولا وحدة هذه الحضارة. والحال أنه في هذا العالم الموحد حضارياً، وإن على أساس من قسمات ثنائية، فإن أي حديث ـ وما أكثر رواجه في الإيديولوجيا العربية المعاصرة! ـ عن حضارة أخرى أو نموذج حضاري مغاير أو مشروع عربي للحضارة لن يكون ضرباً من الوهم ومن خداع الذات فحسب، ولا محاولة فاشلة للأم شفتي الجرح النرجسي فحسب، بل سيكون أيضاً ـ وبالأساس ـ بمثابة تأسيس لعلاقة فصامية مع الحضارة الوحيدة الممكنة اليوم التي هي الحضارة العالمية. إذ ـ وهنا نجدنا على وفاق مع مؤلف «**اغتيال العقل**» ـ «إن الأمة التي لا تستطيع أن تستوعب القيم الجديدة للحضارة تخرج من التاريخ وتتقهقر نحو البربرية»[1].

1. غليون، **اغتيال العقل**، ص311.

2. إن سبباً رئيسياً للتوتر في العلاقة مع هذه الحضارة العالمية يعود إلى أنها كانت غربية قبل أن تصير عالمية، وأوروبية قبل أن تصير غربية. ولا شك أن لهذا التوتر، بدوره، أسبابه التاريخية واللغوية والدينية، الخ، مثلما له أسبابه النفسية التي تتصل بالانجراح النرجسي. ولكن مهما اختلفت درجة الإحساس بهذا التوتر تبعاً للظروف التاريخية والجغرافية، كما تبعاً للرؤية الإيديولوجية، فإن للأشياء واقعها الذي لا محيص ـ **تحت طائلة السقوط في الفصام أو في البربرية** ـ عن التوافق معه. وواقع الأشياء هذا هو أن تلك الحضارة الغربية، التي يمكن أن تُكره وأن تُرفض لألف سبب وسبب، هي التي استطاعت أن تفرض نموذجها الحضاري على العالم بأسره وأن تصير هي الحضارة العالمية. وهنا نجدنا على وفاق مرة أخرى مع مؤلف «**مجتمع النخبة**» حينما نراه يؤكد ـ ولو ضداً على منطوق استنتاجاته ـ أن «ليس هناك أي شك في أن نمط الحضارة الراهنة الغربية يتحول اليوم إلى نمط حضاري كوني. وليس هناك أي شك في أن تعميم هذا النمط هو الحركة الأساسية السائدة في عالمنا، وذلك بالرغم من اختلاف الإيديولوجيات والمذاهب السياسية... إن أشكال الحضارة الحديثة تعمّ اليوم مختلف أصقاع الكرة الأرضية، والطموح إلى تقليد نموذج الحياة الغربية... هو الطموح السائد لدى كل شعوب الأرض، ولدى كل الطبقات الاجتماعية. فليس هناك تصور آخر للحياة اليوم يخالف كلياً التصور الذي لدينا عن الحياة الغربية بسعادتها وكربها. وهذا التصور الذي لدينا، والذي تبنيه اليوم وتعمق ملامحه وسائل إعلام ذات أبعاد دولية بدءاً من الإذاعة إلى التلفزة إلى السينما إلى الكتاب، هو الذي يلهم وسيظل يلهم البشرية إلى وقت طويل ويدفعها للحركة والنضال... إن الميل إلى الحداثة لا يمكن مقاومته، وليس هناك أي إمكانية أخرى ملموسة حتى الآن للحديث عن طريق جديدة أو عن حضارة جديدة»[1]. وإزاء واقع الأشياء هذا، أي صيرورة الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية، فإن **أية محاولة لتحويل العداء للاستعمار**

---

1. غليون، **مجتمع النخبة**، ص260-262، والنص معاد نشره في: **الوعي الذاتي**، ص119-120.

الغربي أو للهيمنة الاقتصادية الغربية، أو إجمالاً العداء السياسي للغرب، إلى عداء حضاري للغرب، لن تعني إلا وضع الذات في موضع التضاد مع الحضارة والحكم عليها بواحد من مصيرين: السقوط في البربرية أو في الفصام. ومهما يكن من أمر، فإن موقف ذلك الشطر من الأنتلجانسيا العربية الذي يدعو إلى القطيعة مع الحضارة الحديثة لمجرد أنها غربية الأصول يعيد إلى الأذهان في لاعقلانيته موقف السلطات الفلورنسية التي كانت حرَّمت في حينه على تجار المدينة استخدام النظام العددي العربي لأنه من اختراع «الكفار»، وألزمتهم بالاستمرار في استخدام الأرقام الرومانية «رغم أنها شديدة الإرباك لهم في معاملاتهم»[1].

3. أن تكون الحضارة الحديثة غير قابلة للرفض فهذا لا يعني أنها غير قابلة للنقد، بل على العكس تماماً: **فلم يسبق لحضارة أن جعلت النقد الذاتي مقوماً ثابتاً من مقومات وجودها مثل الحضارة الحديثة.** وهذا هو سر جانب من حيويتها. ولكن شرط فعالية هذا النقد هو الانخراط في الممارسة الحضارية عينها. وقد يكون النقد الأكثر سداداً الذي يمكن أن يوجه إلى هذه الحضارة والأكثر جذرية والأكثر تأثيراً في مصائرها اللاحقة هو ذاك الذي قد يصدر عن الأطراف والهوامش في عملية اكتشافها لهامشيتها وفي سيرورة مسعاها إلى التحول بدورها إلى مراكز. وإذا كان ثمة من وعد تترأى به الحضارة الحديثة فليس هو الوعد بعالم متعدد المراكز فحسب ـ وهو أمر في سبيله إلى أن يغدو حقيقة واقعة منذ أن لم تعد الحضارة الحديثة محض حضارة أوروبية أو غربية ـ بل كذلك الوعد بعالم بلا أطراف ولا هوامش، وهو أمر لا يزال يتطلب انخراط ثلاثة أرباع البشرية في الممارسة الحضارية، وفي الفرض الفعلي لحقها المشروع في ألا تكون مجرد أطراف وهوامش، كما لا يزال يتطلب من المراكز القائمة حالياً أن تنحي جانباً الأنانية التي حكمت سلوكها حتى الآن لتقدم كل أشكال العون التي تؤهلها لها وضعيتها

---

1. فلوريان كاجوري، **تاريخ الرياضيات** A History of Mathematics (نيويورك، 1924)، ص121، نقلاً عن دفرو، **التحليل النفسي الاثنولوجي التكاملي**، ص268.

المركزية لتسريع سيرورة التحول المركزي لسائر الأطراف والهوامش. فعلى هذا النحو فحسب يكف التحديث عن أن يكون هو التغريب، ليتطابق مع مفهوم أوسع وأغنى وأعمق وأكثر جدلية من مفهوم التغريب، ومجاوزاً له إن لم يكن مناقضاً. فعلى حين أن التغريب أحادي المرجعية وإلزامي النموذج، فإن التحديث التزام مفتوح على تعدد من النماذج والبدائل والحلول المبدعة. ثم إن التحديث خفيف الحمولة بالجارحية النرجسية لأنه لا يختزل، شأن التغريب، العملية الحضارية إلى علاقة أحادية الاتجاه بين طرف فاعل وطرف منفعل، بل يفترضها شراكة متبادلة لا يكون فيها فعل بلا انفعال، ولا انفعال بلا فعل. **وعلى نقيض التغريب الذي يؤسس العملية الحضارية على أنها قطيعة في الهوية، يؤسسها التحديث على أنها استمرارية واتصالية يكون فيها التماهي مع الآخر ممكناً دون نزعِ الهوية.** وبقدر ما أن التغريب يجبّ ما قبله وما عداه، ولا يعترف عملياً بوجود الآخر إلا ليصادره أو يلغيه، فإن التحديث، إذ يفهم التماهي مع الآخر على أنه تطوير وإغناء لهوية الذات لا إلغاء لها، لا يقطع مع الماضي وتراث الذات، بل قد يوظفهما عند الضرورة كعتلة رافعة في عملية التحول الحضاري بالذات. وفي الوقت الذي لا يعترف فيه التغريب بأية مديونية حضارية للآخرين، بل يؤسس ذاته في دائنية مطلقة، فإن التحديث يعيد تأسيس الحضارة الغربية نفسها في نسبيتها التاريخية، ويخضعها لحفريات تكشف عن مدى مديونيتها في مقوماتها التحتية للحضارات الأخرى، كما يخضع بنيانها الفوقي لنقد يكشف عن مدى حاجتها إلى المساهمة الحضارية للآخرين لتتجاوز جوانب كثيرة من قصورها ونرجسيتها، ولتفسح في المجال أمام **تمخض حضارة كونية بكل ما في الكلمة من معنى، حضارة تنتسب إلى الإنسان وينتسب إليها الإنسان كتعبير عن الدخول الفعلي في عصر رشد الإنسان.**

4. إن نقطة التمفصل الوحيدة الممكنة مع الحضارة العالمية من خلال قناة التحديث تظل، حتى إشعار آخر، هي **الثقافة القومية**. وللمرة الثالثة نجدنا على وفاق مع مؤلف «**اغتيال العقل**» ـ ولكن دوماً ضد منطوق

استنتاجاته ـ حينما يؤكد أن «ليس هناك أمة تستطيع أن تستوعب الحضارة وإبداعاتها الجديدة في إطار غير إطار ثقافتها»[1]. ولكن النتيجة التي تترتب على هذه المقدمة هي أن «التبعية الثقافية» مفهوم أقرب إلى الخلف منه إلى التماسك المنطقي. وبالفعل، وباستثناء حالات نادرة جرت فيها محاولات فعلية للاستتباع اللغوي والثقافي، كما في الجزائر في العهد الكولونيالي، فإن الثقافات القومية، مفصلة التواصل مع الحضارة العالمية، عرفت بفضل التماس والتناضح مع هذه الحضارة، تطوراً ما كانت لتعرفه قط لو بقيت أسيرة دارتها المغلقة. وتقدم لنا الثقافة العربية، ابتداءً من عصر النهضة، مثالاً أخاذاً على مثل هذا التطور بالتماس ـ ولو الضدّي أحياناً ـ مع الحضارة الحديثة. وحسبنا هنا الإشارة إلى ما يمكن وصفه بالولادة الثانية للغة العربية بتحولها من لغة كَتَبة إلى لغة أمة، وإلى عملية الاستزراع والنمو المتسارع للفكر السياسي والاجتماعي، ولاسيما في المشرق، وإلى التطور المذهل في فنون الأدب حيث عرف الشعر بدوره ولادة ثانية فيما جازت الرواية والقصة بنجاح مرموق تجربة مخاضهما الأول، وإلى البداية الواعدة التي يعرفها اليوم الفكر الفلسفي، ولاسيما في المغرب.

5. كما أن الثقافة القومية لا يجوز أن توضع في موضع التعارض مع الحضارة الحديثة، بل يجب أن تكون على العكس قناتها الموصلة وجسر العبور منها وإليها، كذلك فإن التراث، وهو مظهر رئيسي للثقافة القومية، يجب ألا يوضع في قطب المواجهة للحضارة الحديثة، وألا يوظف كسلاح إيديولوجي في حرب القطيعة معها وضدها. أولاً لأنه لن يكون في هذه الحالة إلا سلاحاً مفلولاً. وبالفعل، إنه لظلم كبير للتراث أن يُطالب ـ وهو الذي انقطع عن التطور وعن العطاء منذ قرون عدة ـ بالتصدي لحضارة من نمط مغاير، وذات اندفاع جبروتي، وما انفكت منذ قرون عدة تتطور بإيقاع متسارع، وفي العقود الأخيرة حسب قانون المتوالية الهندسية لا الحسابية. ولن يكون شأنه في مواجهة غير متكافئة

1. غليون، **اغتيال العقل**، ص312.

كهذه إلا كشأن السيف الذي يراد له أن يغلب الصاروخ. وثانياً لأن توظيفه على هذا النحو في حرب المواجهة الخاسرة مع الحضارة الحديثة سيحرمه من فرصته التاريخية لوصل ما انقطع من تطوره ولتجديد نفسه بالاستعانة بما تتيحه الحضارة الحديثة من مناهج علمية لم يسبق لها مثيل في التحقيق والحفر والتنقيب والدراسة والنقد وإعادة القراءة. وبالفعل، **إن التواصل مع الحضارة الحديثة، لا الانقطاع عنها، هو وحده الذي يمكن أن يضيف، إلى قديم التراث جديداً، وإلى قيمته فضل قيمة، وأن ينفخ في مواته حياة، وأن يكشف فيه، بالاستعانة بحفريات المعرفة الحديثة وبمعمارياتها، عن مكامن ثرّة ما كان من الممكن قبل اليوم حتى الاشتباه بوجودها.** وبكلمة واحدة، إن الانفتاح على الحداثة هو الذي يمكن أن يطرح على التراث أسئلة جديدة، وأن يستنطقه أجوبة جديدة، وأن يصوغه، في جزئياته وكلياته، في إشكاليات جديدة. وحسبنا شاهداً على ما نقول، بالإحالة إلى الثقافة العربية المعاصرة، التطور المرموق الذي أصابته الدراسات الخلدونية في الحقبة الأخيرة بفضل تطبيق المنهجيات الحديثة على النص الخلدوني، ناهيك عن أن واقعة اكتشاف أهمية ابن خلدون هي بذاتها إنجاز من إنجازات الحداثة. أضف إلى ذلك أن الانفتاح علىٍ الحداثة والمنهجيات العلمية الجديدة هو وحده الذي يمكن أن يضع حداً لمغامرة الاستشراق التي لا مجال للمماراة في أنها، في بعض وجوهها، جارحة نرجسياً للذات القومية. فبما أن التراث مقوِّم من مقومات الهوية، بل واجهتها الدفاعية كما رأينا، فإن اتخاذه موضوعاً للدراسة من قبل المستشرقين، أي من قبل متخصصين أجانب ينتمون في غالبيتهم إلى الحضارة الصانعة للجرح الاستعماري والنرجسي، قابل للتأويل شعورياً على أنه فعل اعتداء على الذات القومية، ولاشعورياً على أنه فعل خصاء وتأنيث للأنا القومي، بحكم احتكار المستشرق الدارس لمبدأ الفاعلية ضداً على مبدأ المفعولية الذي يكون بالضرورة في هذه الحال من نصيب الموضوع المدروس وما يمثله من رأسمال رمزي. والحال أن الامتلاك الذاتي لمنهجيات الحداثة وتخصيبها وتبيئتها وتطويرها من خلال تطبيقها في حقل الدراسات

التراثية هو وحده الذي من شأنه أن يجعل الاستشراق غير ذي موضوع أو أن يعيده إلى حدوده المعقولة التي يقتضيها التعارف والحوار بين الثقافات. أما إذا لم نمتلك الحداثة فلن نبقى مالكين حتى لتراثنا، وسنبقي باب الإغراء مفتوحاً لدراسته وامتلاكه على الطريقة الاستشراقية.

إن هذه الملاحظات الخمس التي تتصل بجدلية الثقافة القومية والحضارة العالمية، أو ما يسمى في الخطاب العربي المعاصر بإشكالية الأصالة والمعاصرة، لا تدع مجالاً للشك في أن **تحليلنا النفسي لهذا الخطاب الإيديولوجي مسكون هو نفسه بهاجس إيديولوجي، وهو ما يجعل تحليلنا نفسه قابلاً للتحليل، وما يؤكد أننا أنفسنا داخل اللعبة لا خارجها، وأن الذات التي تحلل هي في نهاية المطاف جزء من الموضوع الذي تحلله.** نحن إذن لا ندعي الموضوعية المطلقة، بل نحن منخرطون في الصراع. وبما أن منهجنا نفسه ليس له سداد ولا فاعلية ـ علاجية أو معرفية ـ إلا حيث يقوم صراع في النفس الفردية كما في النفس الجماعية، فلنعترف بأننا نوظف هنا التحليل النفسي نفسه توظيفاً صراعياً.

ما ذلك الهاجس الإيديولوجي؟ إنه تجديد الانتماء إلى عصر النهضة من حيث أنه العصر الذي اكتشف ضرورة التقدم، أو على الأقل ضرورة استدراك التأخر.

ولكن تجديد الانتماء إلى عصر النهضة لا يعني إعادة طرح نفس أسئلته، ولا على الأخص تبني نفس أجوبته.

فإشكالية النهضة بالذات بحاجة إلى إعادة صياغة.

أولاً على ضوء الواقع المحلي. فالمجتمع العربي يواجه اليوم تناقضات متفاقمة وذات طبيعة انفجارية. وهو لم يعد حتى ذلك المجتمع الراكد الذي في مقدوره أن يراوح في مكانه في حركة اعتماد إلى أن يأتيه الفرج عن طريق مستبد عادل يكون رجل القدر. فالقانون الذي يبدو أنه يحكم المجتمعات العربية اليوم هو قانون تراكم التناقضات والتردي. وإذا لم تستطع هذه المجتمعات أن تحقق نقلة جذرية باتجاه التقدم، فإن وتيرة

تدهورها ستتسارع، كما أن تناقضاتها بدل أن تتفجر عن قوى جديدة حاملة لمشروع تغيير جديد حسب القوانين المألوفة للجدلية الاجتماعية، قد تفجرها هي نفسها وتزج بها، على الطريقة اللبنانية بالأمس والعراقية اليوم، في شرنقة مغلقة من التفتيت والتدمير الذاتي والصراعات التناحرية التي لا أفق لها سوى البربرية.

وثانياً على ضوء الواقع الإقليمي. فمن قبل كان العدو غازياً قدم من الشمال أو من الغرب، ولم يكن في خطته ولا في مقدوره ـ باستثناء الحالة الجزائرية ـ أن يتعدى في انغراسه في التراب الوطني سياج الثكنات والمخافر الأمامية. أما اليوم، فإن العدو مقيم بين ظهراني الوطن، وفي نقطة القلب منه، وأطماعه في الأرض نفسها، لا في محاصيلها، و«زئيره يرد الفرات والنيل». وإن يكن قليل العديد، فقد عرف كيف يشل، بتفوقه التكنولوجي، قانون الكم. بل إنه، بانفراده بامتلاك القنبلة النووية، قد أمسى **قادراً لا على إلغاء قانون العدد فحسب، بل على إلغاء العدد نفسه**. وبدون نقلة جذرية باتجاه التقدم، فليس مستحيلاً ذات يوم، في حال انفلات التوسعية الإسرائيلية من عقالها، ألا يبقى من خيار آخر أمام الساكنين إلا الرحيل إلى الصحراء التي يتكرر تذكيرهم في هذه الأيام بأنهم قدموا منها.

وثالثاً على ضوء الواقع العالمي. فالعالم لم يعد منقسماً اليوم، كما في عصر النهضة الأول، إلى «غرب» أثبت أنه قد تقدم و«شرق» اكتشف أنه قد تأخر. بل تكشفت هذه القسمة عن أنها من طبيعة دينامية. فالعالم المتقدم يزداد تقدماً، والعالم المتأخر يزداد تأخراً بالمقياس النسبي، إن لم يكن في بعض الحالات بالمقياس المطلق. وما كان بالأمس القريب عالماً ثالثاً، فإنه يتمايز اليوم إلى عالم رابع وخامس. ولا شك أن العالم العربي قد سجل بالمقياس الحسابي تقدماً، ولكن تتكاثر القرائن في الحقبة الأخيرة على أنه، بالمقياس الهندسي، آخذ بالتقهقر، ولاسيما في أقطاره التي كانت تزعمت سيرورة التقدم الحسابي. وهناك اليوم أقطار عربية يسجل نموها الاقتصادي والثقافي تقدماً بعلامة ناقص (–) لا بعلامة زائد (+). وذلك ما يسمى في أدبيات التنمية بنمو التخلف.

ولكن المتغير الكبير في إشكالية التقدم كما تطرح نفسها اليوم بالمقارنة مع النحو الذي كانت تطرح به نفسها في عصر النهضة إنما يكمن في موقف صائغة هذه الإشكالية، أي الأنتلجانسيا العربية. **ففي عصر النهضة بدا وكأن الأنتلجانسيا تنفصل بنفسها عن سواد الأمة الغارقة في ظلمات الانحطاط لتضطلع بدور مهماز اليقظة وحامل لواء الدعوة إلى التقدم. أما اليوم فيبدو أن الأنتلجانسيا العربية تنفصل بنفسها عن سواد الأمة، المعذبة بتوقها إلى الحضارة، لتحمل على العكس لواء الدعوة إلى النكوص ولتمارس دور التيئيس الحضاري.** وقد رأينا، وسوف نرى في جلستنا التحليلية المطولة مع حسن حنفي، كيف أصبح الحديث عن الصدمة الحضارية القاتلة والسباق الحضاري المميت شائعاً في الخطاب العربي المعاصر. ولا يتردد ناقد «**مجتمع النخبة**» ـ على الرغم من كل صحو الفكر الذي يدلل عليه في التحذير من احتمالات السقوط في البربرية ـ في إعلان قنوطه من إمكانية اللحاق بالحضارة الحديثة «طالما استمرت هذه الحضارة في التطور والتقدم بدون حدود»، وفي مجاراة دعاة التيئيس الحضاري في لعبتهم بتوكيده بلا تحفظ أن المجتمع العربي، رغم سبقه إلى صياغة إشكالية النهضة، «يشكل مثالاً على هذا اللحاق المستحيل بالحضارة»[1].

والواقع أنه لا يكفي أن نقول إن دور الأنتلجانسيا العربية في إشكالية النهضة هو وحده الذي تغير بانقلابها، في شطر لا يستهان به منها، من طالبة تقدم إلى طالبة نكوص. بل لا بد أن نلاحظ أيضاً أنها أضحت، في وجودها وفي وظيفتها المعرفية بالذات، واحداً من تعابير التخلف. فبالأمس كان يمكن القول إن الأنتلجانسيا العربية، التي سبقت غيرها من الشرائح الاجتماعية إلى الاستفاقة على واقع التخلف، استطاعت أن تقدم للمجتمع المتخلف، من خلال مقتناها المعرفي، المقياس الذي كان يحتاجه ليقيس مدى تخلفه. أما اليوم، فإن الأنتلجانسيا العربية، في شطر لا يستهان به منها،

1ـ غليون، **مجتمع النخبة**، ص261، وكذلك، **الوعي الذاتي**، ص119. ولنلاحظ هنا أن المثال الذي قدمته اليابان بالأمس والمثال الذي تقدمه الصين اليوم، وربما الهند في الغد، ينهض دليل نفي على هذه الدعوى الغليونية عن «اللحاق المستحيل بالحضارة».

تحولت هي نفسها من أداة للقياس إلى موضوع له. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن الأنتلجانسيا العربية عندما صاغت في عصر النهضة معادلة التخلف وضعت نفسها خارج المعادلة، باعتبارها على العكس عامل التقدم أو مهمازه، ولكن اليوم لم يعد من الممكن أن تصاغ معادلة التخلف بدون أن تدرج الأنتلجانسيا العربية نفسها ضمن عواملها. وعلى هذا النحو أمكن لصاحب مشروع «**نقد العقل الإسلامي**» أن يلاحظ أن «المسافة المعرفية بين الفكر الإسلامي ـ يقصد الفكر العربي الإسلامي ـ والفكر الغربي تزداد بمثل إيقاع ازدياد المسافة الاقتصادية في القرن العشرين هذا»[1].

مشروعنا يندرج إذن هو الآخر ضمن المشاريع المتكاثرة في هذه الأيام لنقد ما بات يسمى بلا تحفظ بـ«العقل العربي». ولكن العقل المستهدف بهذا النقد ليس العقل الظاهر بقدر ما هو العقل الباطن. لا العقل الأداتي كما تداوره الأنتلجانسيا العربية، بل العقل الذي يتخذ من الأنتلجانسيا العربية نفسها أداة له. **إنه إذن مشروع لنقد «عقل العقل» إن جاز التعبير، وذلك بقدر ما يمكن القول إن عقل الأنتلجانسيا العربية، في شطر لا يستهان به منها، ليس بذي سؤدد ذاتي، وما هو بقبطان دفّته، ولكنه محض عقل منفعل لعقل فاعل، أو محض عقل مطبوع لعقل طابع، يتبع له تبعية الجزء المنظور من جبل جليد الشعور لجزئه المطمور في لجة اللاشعور حسب التشبيه الفرويدي.**

ومن هنا ضرورة المنهج التحليلي النفسي بخصوصيته التي تجعله لا يغني غناء أي منهج آخر بقدر ما لا يستطيع أي منهج آخر أن يغني غناءه. فهو منهج يقوم بامتياز لا عل استنباط المجهول من المعلوم ـ كما هو الشأن في كل منهج علمي آخر ـ فحسب، بل كذلك على بيان علاقة التبعية التي تشد وثاق هذا المعلوم للمجهول الذي يجري استنباطه منه. وخلافاً للقاعدة الفقهية المشهورة، فليس الغائب هو الذي يقاس على الشاهد هنا، وإنما هو الشاهد الذي يقاس بالأحرى على غائبه، قياس المجهور به على المسكوت عنه في الابستمولوجيا الحديثة. وبديهي أن تأكيدنا هذا على مطابقة منهجنا

1ـ أركون، **نحو نقد للعقل الإسلامي**، ص58.

ـ على خصوصيته ـ لموضوعه لا يعني إثباتاً مسبقاً لخصوبته. فمعيار هذه الخصوبة هو التطبيق، أي الأجوبة غير المسبوق إليها التي يمكن استخلاصها من طرح أسئلة جديدة على موضوع قديم. وكما يقول إرنست جونز، فإن «كل تعميم علمي لا يجد تبريره في التحليل الأخير إلا بما يتيحه من فهم لشيء كان لولاه سيبقى مجهولاً»[1]. فإذا خرج القارئ، بعد رحلته الطويلة معنا، بانطباع بأنه أضاف إلى جعبة معلوماته شيئاً ما كان ليضيفه إليها لولا تجشمه مشاق الرحلة، فإننا نعتبر أننا قد كسبنا الرهان. وهذا بدون أن نزعم بحال من الأحوال أنه ما كان لغير منهجنا أن يكون هو المطابق. فأية ظاهرة إنسانية هي، بحكم انتمائها إلى ملكوت ما هو إنساني، متعددة التعيين وقابلة بالتالي للتفسير بأكثر من كيفية واحدة. وكما يقول داعية كبير للمنهج التكاملي في علوم الإنسان، فإنه فيما يتعلق بدراسة الإنسان فإن «كل ما سبق تفسيره يظل ممكناً بل واجباً تفسيره بكيفية أخرى، أي في إطار نظام مرجعي آخر»[2]. وبدون أن نتورط في خصومة المفاضلة المكروهة بين المناهج، فإن كل ما نرجوه أن نكون أفلحنا، ضمن إطارنا المرجعي الخاص، في تقديم إضافة تكاملية إلى ما قاله أو ما يمكن أن يقوله دارسون آخرون لخطاب الأنتلجانسيا العربية المعاصرة في إطار أنظمتهم المرجعيَّة الخاصة.

1ـ نقلاً عن بول روازن، **فكر فرويد السياسي والاجتماعي**، الترجمة الفرنسية (منشورات كونبلكس، بروكسل 1976)، ص80.

2ـ دفرو، **التحليل النفسي الإتنولوجي التكاملي**، ص268.

في هذا الكتاب، وقد يكون هو الأول في منهجيته بالعربية، يمدّد جورج طرابيشي على سرير التحليل النفسي الخطاب العربي المعاصر المريض بعقدة التفوق الغربي التي لا تني تتفاقم طرداً مع انكشاف العجز العربي عن ردم هوة الفوات الحضاري، وطرداً مع تراكب الصدمة النابليونية لعام ١٧٩٨ مع رضّة هزيمة ١٩٦٧ التي كان لها مفعول مُمْرِض على الشخصية العربية أخذ شكل «عُصاب جماعي».

ومن خلال تحليل نقدي لموقف العشرات من المثقفين العرب في تعاطيهم مع إشكالية الأصالة والحداثة واحتمائهم بمظلة تراث الماضي في مواجهة حاضر جارح، يكشف طرابيشي عن مظاهر النكوص في الخطاب العربي المعاصر بوصفه، في المقام الأول، خطاب ارتداد عن مقولات عصر النهضة، واستقالة من الفعل التاريخي، وازدواجية في الرؤية، وطلب للحلول السحرية، وممارسة لاشعورية لآلية الترميز الجنسي، وإحياء للمخطط الطفلي في التعامل مع العالم، والتفكير بوساطة الرغائب لا الوقائع، وبمنطق الألفاظ لا الأشياء، وصدور عن موقف نفسي لا عن موقف معرفي، وسيطرة على عالم الخطاب بدلاً من السيطرة على عالم الواقع.

وفي الوقت الذي يتقيد هذا الكتاب بمنهجية علمية صارمة بالاستناد إلى حفريات التحليل النفسي، فإنه يريد نفسه متورطاً في المعركة من أجل تجديد الانتماء إلى النهضة في أيام الردة هذه التي تأخذ، أكثر فأكثر، شكل جائحة إيديولوجية ووباء نفسي، وتصميم على القطيعة مع الحضارة، والانحباس في علاقة فصامية مع العصر بذريعة التأصيل ومقاومة التغريب.



